

Salvador Muñoz Iglesias

LOS EVANGELIOS DE LA INFANCIA

IV

*Nacimiento e infancia de Jesús
en San Mateo*



BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

LOS EVANGELIOS DE LA INFANCIA

IV

*Nacimiento e infancia de Jesús
en San Mateo*

POR

SALVADOR MUÑOZ IGLESIAS

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMXC

Con licencia del Arzobispado de Madrid-Alcalá (19-III-1986)

© Biblioteca de Autores Cristianos
Don Ramón de la Cruz, 57. Madrid 1990
Depósito legal: M. 35.180-1990
ISBN: 84-220-1246-4 (Obra completa)
ISBN: 84-7914-006-2 (Tomo IV)
Impreso en España. Printed in Spain

INDICE GENERAL

	<i>Págs.</i>
SIGLAS Y NOMBRE COMPLETO DE LAS REVISTAS O COLECCIONES MÁS CITADAS	XI
CAPÍTULO I. Cuestiones introductorias	3
A. <i>Estructura literaria de Mateo 1-2</i>	3
B. <i>¿Un estrato premateano en Mateo 1-2?</i>	10
C. <i>Las citas del AT en Mateo 1-2</i>	23
1. Las citas normales del AT en Mateo	27
2. Las citas de complemento (con πληροῦν) en Mateo 1-2	29
3. ¿Citas de cumplimiento fuera de Mateo?	43
CAPÍTULO II. La genealogía de Jesús (Mt 1,1-17)	49
<i>Crítica textual:</i>	
Variantes sin importancia	49
Las variantes de Mt 1,16	50
<i>Cuestiones de crítica histórica y literaria:</i>	
El problema de la doble genealogía	61
Las lagunas	69
Los tres bloques de 14 generaciones	74
La mención de las cuatro mujeres	81
Origen y valor de la genealogía	117
CAPÍTULO III. La génesis de Jesús (Mt 1,18-25)	125
I. <i>Crítica textual</i>	125
II. <i>Análisis lexicográfico</i>	127
III. <i>Cuestiones exegéticas</i>	150
1. Alcance del pasaje Mt 1,18-25	150
2. ¿Casados o solamente desposados?	153
3. ¿Dónde vivía José cuando esto ocurre?	154
4. El detonante del drama	159
5. El problema y la solución arbitrada por José	160
6. Las apariciones en sueños	175

	<i>Págs.</i>
7. La imposición del nombre de Jesús y la paternidad legal de José	178
8. El alcance del nombre de Jesús	185
9. La cita de Isaías 7,14	189
10. La ejecución del mandato del ángel	200
CAPÍTULO IV. La adoración de los magos (Mt 2,1-12).	203
I. <i>Análisis lexicográfico</i>	203
II. <i>Problemática histórico-exegética</i>	217
A. Condición y procedencia de los magos	217
B. El fenómeno astronómico de la estrella	226
C. Relación Estrella-Rey de los Judíos	235
D. La estrella de Jacob en los oráculos de Balaam.	236
E. ¿Qué pensar, pues, de los magos y la estrella?	240
F. La cita de Miqueas (Mt 2,5-6)	252
G. La «adoración» de los magos	259
CAPÍTULO V. Huida a Egipto.—Degollación de los Inocentes.—Regreso a Nazaret (Mt 2,13-23)	263
<i>Objetivo del conjunto</i>	263
Paralelismo con el Exodo	266
Paralelismo con la cautividad y el retorno	267
Paralelismo con el descenso de Jacob a Egipto	268
Paralelismo con la persecución de Jacob por Labán según la Haggadáh de Pascua	269
Paralelismo con la historia y leyendas rabínicas sobre Moisés	272
I. <i>La huida a Egipto</i>	278
Acotaciones filológicas	278
Descripción del episodio	279
La cita de Oseas	282
II. <i>La degollación de los inocentes</i>	287
Acotaciones filológicas	287
Descripción del episodio	288
La cita de Jeremías	295
III. <i>El regreso a Nazaret</i>	304
Acotaciones filológicas	304
Descripción del episodio	309
La enigmática cita de los profetas	312
1. Problemas filológicos	313
2. Consideraciones históricas	316

	<i>Págs.</i>
3. Diversas explicaciones exegéticas de <i>Nazoraios</i>	318
CAPÍTULO VI. Historicidad de Mateo 1-2	341
1. Las dos versiones canónicas de la Infancia de Jesús: Semejanzas y discrepancias	343
2. El silencio en el resto del Nuevo Testamento	355
3. El silencio de los historiadores profanos contemporáneos	363
4. La semejanza con historias y motivos legendarios característicos de las Infancias de los Héroes	367
5. La presencia de elementos preternaturales en la narración de los episodios	367
a) La concepción virginal	368
b) Las apariciones angélicas y premoniciones en sueños	369
c) El fenómeno extraordinario de la estrella de los magos	373
A MANERA DE EPÍLOGO.—Derás en Mateo 1-2	377
BIBLIOGRAFÍA	383
ÍNDICE DE AUTORES CITADOS	435

PRINCIPALES SIGLAS Y ABREVIATURAS

AmJourSemLangLit . . .	American Journal of Semitic Languages and Literatures.
AnSacTarrac	Analecta Sacra Tarraconensia.
AssembSeig	Assemblées du Seigneur.
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft von Altes und Neuen Testament.
BibOr	Bibbia e Oriente.
BibKir	Bibel und Kirche.
BibLeb	Bibel und Leben.
BibArchRev	Biblical Archaeological Review.
BTB o BibTheolBull . .	Biblical Theology Bulletin.
BZ	Biblische Zeitschrift.
BullJohnRylUnivLibr .	Bulletin of the John Ryland's University Library.
CahJos	Cahiers de Josephologie.
CahMar	Cahiers Marials.
CBQ	Catholic Biblical Quarterly.
ChQReview	Churches Quarterly Review.
CT	Ciencia Tomista (La).
ClerMont	Clergy Montly.
Cl(er)Rev	Clergy Review.
CollBrugGand	Collationes Brugenses et Gandavenses.
ColNam	Collationes Namurcenses.
CollTornac	Collationes Tornacenses.
CollMechl	Collectanea Mecklinensia.
CollTheol	Collectanea Theologica (Warszawa).
CB	Cultura Biblica.
DivThom	Divus Thomas (Piacenza).
DocLife	Doctrine and Life.
EphMar	Ephemerides Mariologicae.
EphThLov	Ephemerides Theologicae Lovanienses.
EB	Estudios Bíblicos.
EE	Estudios Eclesiásticos.
EstJos	Estudios Josefinos.
EtudTheolRel	Études de Théologie et Religion.
ExpTim	Expository Time.
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament.
HarvTheolRev	Harvard Theological Review.

HeythJourn	Heythrop Journal.
HomPastRev	Homiletic Pastoral Review.
IrEcclRec	Irish Ecclesiastical Record.
IrThQuart	Irish Theological Quarterly.
IEJ	Israel Exploration Journal.
JQR	Jewish Quarterly Review.
JournBibRel	Journal of Bible and Religion.
JBL	Journal of Biblical Literature.
JournEvangTheolSoc	Journal of Evangelical Theological Society.
JSS	Journal of Semitics Studies.
JTS	Journal of Theological Studies.
NedKathStemmen	Nederlandische Katholische Stemmen.
NTS	New Testament Studies.
NRTh o NouvRevTheol.	Nouvelle Revue Théologique.
NT	Novum Testamentum.
PalCl	Palestra del Clero.
PrincTheolRev	Princeton Theological Review.
RechScRel	Recherches de Science Religieuse.
RevCultBib	Revista de Cultura Bíblica.
RevAug	Revue Augustinienne.
RB	Revue Biblique.
RevClFran	Revue du Clergé Français.
REJ	Revue des Études Juives.
RevPratApol	Revue Pratique d'Apologétique.
RevQum	Revue de Qumrân.
RevScRel	Revue de Science Religieuse.
RevSem	Revue Sémitique.
RevTheolPhil	Revue de Théologie et de Philosophie.
RevThLouv	Revue Théologique de Louvain.
RevThom	Revue Thomiste.
RicBibRel	Ricerche Bibliche e Religiose.
RivAscMist	Rivista di Ascetica e Mistica.
RivBib	Rivista Biblica Italiana.
RivClIt	Rivista del Clero Italiano.
RoczTeolKan	Roczniki Teologiczne-Kanoniezne.
RuchBibLit	Ruch Biblijny i Liturgiczny (Krakow).
SacDoct	Sacra Doctrina.
SchTheolZeit	Schweizerische Theologische Zeitschrift.
ScSpir	Science Spirituelle.
StudTeolWar	Studia Theologica Warsaviensia.
SvenskExArsb	Svensk Exegetisk Arsbok.
ThSt	Theological Studies.
TLZ	Theologische Literaturzeitung.
TheolPrakQuart	Theologische praktische Quartalschrift.

TheolQuart	Theologische Quartalschrift.
TheolStudKrit	Theologische Studien und Kritiken.
ThZ	Theologische Zeitschrift.
TheolToday	Theology Today.
TrierTheolZeit	Trierer Theologische Zeitschrift.
VD	Verbum Domini.
VT	Vetus Testamentum.
VieSpir	Vie Spirituelle (La).
VC	Vigiliae Christianae.
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
ZDMG	Zeitschrift der deutschen Morgenländische Gesellschaft.
ZKTh	Zeitschrift für Katholische Theologie.
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.
ZWTh	Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

APARECEN NORMALMENTE CITADAS CON SU NOMBRE COMPLETO
LAS SIGUIENTES REVISTAS

Al-Masrik.
 Analecta Biblica.
 Analecta Orientalia.
 Angelicum.
 Annual of Japanese Biblical Institute.
 Antaios.
 Antonianum.
 Beihefte zur ZNW (Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft).
 Bibel und Liturgie.
 Bible Review.
 Bible et Terre Sainte.
 Bible Today (The).
 Bible Translator.
 Bible et Vie Chrétienne.
 Biblia y Fe.
 Biblia Revuo.
 Biblica.
 Biblica et Orientalia.
 Biblical Review.
 Biblische Notizen.
 Biblische Studien.
 Cahiers du Cercle Ernest Renan.
 Christianity Today.

Christophorus.
Collectanea Theologica Universitatis Fugen.
Colloquium.
Communautés et Liturgie.
Concilium.
Currents in Theology and Mission.
Das Hailige Land in Vergangenheit und Gegenwart.
Das Niederdt. Luthertum.
Der Grosse Entschluss.
Der Katholik.
Der Lutherring.
Didaskalia.
Die Studierstube.
Dublin Review.
Échanges.
Ecclesiastical Review.
Emmanuel.
Eos.
Geist und Leben.
Gelve Hefte.
Glauben und Wissen.
Grace Theological Journal.
Hibbert Journal (The).
Indian Journal of Theology.
Interpretation.
Iraq.
Irish Biblical Studies.
Jesu Dienst.
Journal of American Academie of Religion.
Katholische Blätter.
Katholische Kirchenzeitung.
Katholische Korrespondenz.
L'Anné Théologique.
La Civiltà Cattolica.
La Scuola Cattolica.
La Terra Santa.
Laurentinum.
La Vie Spirituelle.
Lo Missatger.
Lumen.
Lumière et Vie.
Manresa.
Marianum.
Ministero Pastorale.
Monatsblatt der Numismatischen Gesellschaft in Wien.
Neue Nachrichten aus dem Morgenland.
Norsk Teologisk Tidsskrift.
Orbis Biblicus et Orientalis.
Pastor Bonus.

Protestantische Monatshefte.
Quarterly Journal of the Royal Astronomical Society.
Razón y Fe.
Revue Belge de Philologie et d'Histoire.
Revue Diocésaine de Tournai.
Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses.
Revue d'Histoire des Religions.
Revue du Monde Catholique.
Rivista storico-critica delle Scienze Teologiche.
St. Luke Journal of Theology.
Salesianum.
Sal Terrae.
Schweizerische Kirchenzeitung.
Sciences Ecclésiastiques.
Scripta Theologica.
Scriptorium Victoriense.
Scripture.
Semeia.
Sitzungsberichte der Heidelberg. Akademie der Wissenschaften.
Southwestern Journal of Theology.
Stand van Maria.
Stimmen aus Maria Laach.
Stimmen der Zeit.
Studi e Testi.
Studia Catholica.
Studia Patavina.
Studia Theologica.
Studii Biblici Franciscani Liber Annuus.
Studien zur deutschen Kunstgeschichte.
Svensk Teologisk Kvartalskrift.
Tarbiz.
The Akademy.
The Church Quarterly Review.
The Clergy Review.
The Expositor.
The Hibbert Journal.
The Holy Land.
Texte und Untersuchungen.
Themelios.
Theologie der Gegenwart.
Theologie und Glaube.
Theologisch Tijdschrift.
Theologische Beiträge.
Theologische Blätter.
Theologische Studien.
Theology.
Theology Digest.
Vie Chrétienne.
Vita e Pensiero.

Worship.

Zeitschrift für Assyriologie.

Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte.

Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete.

Zürcherische Freitagzeitung.

LOS EVANGELIOS DE LA INFANCIA

IV

Nacimiento e infancia de Jesús
en San Mateo

CAPÍTULO I

CUESTIONES INTRODUCTORIAS

A. *Estructura literaria de Mateo 1-2*

Es evidente que el conjunto de estos dos capítulos se destaca del resto del Primer Evangelio y forma una unidad estructural.

No faltan autores que los engloben en una unidad mayor y vean una especie de prólogo (=recapitulación previa) al Evangelio de Mateo en la sección más amplia que se extiende de 1,1 a 4,16¹. Pero cuesta trabajo aceptar que Mateo haya incorporado a ese «prólogo» lo que en la tradición sinóptica formaba parte del Evangelio estrictamente dicho (Predicación del Bautista y Bautismo y Tentaciones de Jesús). Más aún: la misma noción de prólogo en este sentido parece ajena al pensamiento del Evangelista, que incluye las noticias sobre la concepción, nacimiento e infancia de Jesús a sabiendas de que son un añadido a la tradición sinóptica. Otra cosa es que el Evangelista percibiera —como puede percibir ahora su lector atento— en la Providencia de Dios sobre Jesús Niño y en las reacciones de los hombres ante su aparición un preludio de lo que va a ser el resto de su vida. Sólo en este sentido se puede ver en Mateo 1-2 lo que llamaba LAGRANGE «une introduction symbolique à l'action de Jésus, sauveur d'Israël et des

¹ Cf. J. D. KINGSBURY, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom* (Philadelphia, Fortress, 1975) p.50. E. KRENTZ, *The Extent of St. Matthew's Prologue. Toward the Structure of the First Gospel*: JBL 83 (1964) 409-414, piensa que el conjunto responde al βίβλος γενέσεως de Mt 1,1. Por su parte, P. ROLLAND, *De la Genèse à la fin du monde. Plain de l'Évangile de Matthieu*: BullTheolBib 2 (1972) 157-178, incluye esta opinión en su fantástica división del primer Evangelio (cinco libritos que se inician con un discurso y que se corresponden en orden inverso a los cinco libros del Pentateuco: Dt, Núm, Lev, Ex, Gén).

gentils, méconnu par Israël, reconnu par les gentils»². Pero de ningún modo es perceptible en Mt 1-2 (ni siquiera extendiendo el «prólogo» hasta 4,16) un índice de todos los temas que comprende el resto del Evangelio³.

La unidad de ambos capítulos (Mt 1-2) resulta suficientemente clara por el empleo de los mismos motivos y formas de expresión: indicación cronológica inicial de cada episodio en genitivo absoluto; avisos preternaturales en sueños; idéntica o parecida fórmula introductoria de las citas bíblicas; parecido esquema para relacionar con la orden recibida en sueños su cumplimiento; etc.

En función de estos elementos sensiblemente repetidos, se descubre en Mateo 1-2 la secuencia de hasta cinco episodios distintos, «confrontado» cada uno de ellos con un pasaje del Antiguo Testamento⁴: Origen virginal y ascendencia davídica de Jesús por José (con cita de Is 7,14); Adoración de unos magos al Niño recién nacido en Belén (Miq 5,1-3); Huida de la Sagrada Familia a Egipto (Os 11,1); Degollación de los Inocentes (Jer 31,15); y Regreso de los exiliados a Nazaret (con la famosa cita enigmática atribuida a los profetas: «Que será llamado Nazareno») ⁵.

² J. M. LAGRANGE, *Évangile selon saint Matthieu* (Paris, Gabalda, 1923) p.40.

³ En este caso no puedo suscribir la opinión de A. VÖGTLE, *Messias und Gottessohn* (Düsseldorf, Patmos, 1971) c.8: *Entstehung und Aussageintention des matthäischen «Prologs»*. OSCAR SEITZ, *Gospel Prologue: A common Pattern?*: JBL 83 (1964) 262-268, se esfuerza —infructuosamente, según creo— por demostrar la existencia en la primitiva comunidad cristiana de un «esquema de prólogo» que, aparte de Mt 1-2, se encontraría en Mc 1,1-11; Juan 1,1-14; Lc 1-2; Hech 13,16-41 y Rom 1,2-4.

⁴ E. GALBIATI, *L'Adorazione dei Magi*: BibOr 4 (1962) 20-29, advierte que, aparte de las cinco citas expresas, hay en cada episodio una alusión al AT. En el primero, «salvará a su pueblo», recuerda a Sansón (Jue 13,3-5); en el segundo, los regalos de los magos hacen pensar en la reina de Sabá (3 Re 10,1-13); en el tercero y cuarto, la huida y degollación son eco, respectivamente, de la persecución del faraón a Moisés adulto (Ex 2,15) y del anterior decreto mandando dar muerte a los niños varones al nacer (Ex 1,22); en el quinto, la orden del ángel y su realización son claras alusiones a Ex 4,19-20. Todavía se pueden descubrir más alusiones —en algunos casos, distintas a las sugeridas por Galbiati—: en el episodio de los magos es transparente la alusión a Núm 24,17, y en los dones que ofrecen al Niño, más clara que la alusión a la reina de Sabá es la referencia a Is 60,6 y a Sal 72,10ss.

⁵ M. HENGEL-H. MERKEL, *Die Magier aus dem Osten und die Flucht nach Aegypten im Rahmen der antiken Religionsgeschichte und der Theologie des Matthäus*,

Es curioso comprobar que la espina dorsal del Primer Evangelio esté constituida también por los famosos cinco discursos que tienen idéntico o muy parecido *explicit*: Sermon del monte (5,1-7,28); consejos en la misión de los Apóstoles (10,5-11,1); discurso parabólico (13,1-53); condiciones para pertenecer al Reino de los Cielos (18,1-19,1), y discurso escatológico (24,1-26,1) ⁶. Se comprende que algunos hayan querido ver en esta predilección del primer Evangelista por el número 5 un intento reflejo de aludir al autor del Pentateuco. Aun prescindiendo de esta hipotética referencia numérica, es innegable el afán de Mateo por presentar a Jesús como el nuevo Legislador (Mt 5,21-48) y por describir la fundación de la Iglesia —nuevo Israel— como réplica a la convocación y constitución del Pueblo de la Promesa en el Desierto ⁷. Más adelante (p.272ss) veremos en qué medida los primeros pasos de Moisés según el Exodo

en *Orientierung an Jesus* (Festschrift J. SCHMID) (Freiburg, Herder, 1973) p.139-169, descubren cinco episodios en el capítulo segundo de Mateo a base de dividir en dos el relato de los magos: Nacimiento en Belén (Mt 2,1-6), con la cita expresa de Miqueas, y Adoración de los magos (Mt 2,7-12), con cita implícita de Is 60,6 y Sal 72,10. Por ese procedimiento se podía dividir en dos el episodio del regreso a Israel (Mt 2,19-23), donde, aparte de la cita de los profetas (v.23), hay la alusión más que implícita a Ex 4,19s. Parece más bien que Mateo elude en ambos casos la segunda cita —que no pudo por menos de advertir— para mantener literariamente la unidad del episodio apoyado en un solo texto bíblico.

⁶ J. HOMERSKI, *Teologiczne aspekty kompozycji literackiej Mateuszowej Ewangelii Dziecinstwa*: Rocznik Teol. 25 (1978) 51-57. F. VAN SEGBROECK, *Les citations d'accomplissement dans l'Évangile selon Matthieu d'après trois ouvrages récents*, en DIDIER, *L'Évangile selon Matthieu: rédaction et théologie* (Gembloux, Duculot, 1972) p.107-130, llama la atención sobre el empleo de cinco citas del AT en Mt 4-13. Por su parte, J. C. FENTON, *Inclusion and Chiasmus in Matthew*: StEv I (TU, 73) (Berlín, Akademie, 1959) 174-179, cree descubrir, correspondiéndose con la alternancia en estos cinco episodios del protagonismo de José y de Herodes, la alternancia de Jesús y los guardias del sepulcro al final del Evangelio: Jesús (Mt 27,57-61), guardias (27,62-66), Jesús (28,1-10), guardias (28,11-15), Jesús (28,16-20).

⁷ Para otros paralelos más concretos entre Jesús y Moisés según Mateo, cf. J. JEREMIAS, art. Μωϋσης, en KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* IV (Stuttgart, Kohlhammer, 1942) p.852-878, concretamente p.874s; J. D. CROSSAN, *From Moses to Jesus Parallel Themes*: «Bible Review» 2 (1986) 18-27. S. CAVALLETTI, *Gesù Messia e Mosè*: «Antonianum» 36 (1961) 94-101, estudia estos paralelos en los cuatro Evangelios. Lo mismo hace con relación a todo el NT B. MURMELSTEIN, *Adam, ein Beiträge zur Messiaslehre*: «Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes» 35 (1928) 242-275; 36 (1929) 51-86, en el capítulo que dedica (p.51-64) a Moisés-Adán y su reflejo en Cristo.

y las tradiciones rabínicas extrabíblicas han influido en la composición de los dos primeros capítulos de Mateo.

Esta división quintipartita del Evangelio de la Infancia en San Mateo es tan evidente que la admite la mayoría de los comentaristas. GOMÁ⁸ cree ver en cada uno de esos cinco bloques un esquema quintuple: Cronología-presentación-mensaje-reacción psicológica operativa-reflexión bíblico profética. PIC⁹ subraya —como había hecho FENTON (véase nota 6)— la alternancia de protagonismo en los cinco episodios: Revelación a José (1,18-25); intervención de Herodes (2,1-12); revelación a José (2,13-15); nueva intervención de Herodes (2,16-18); nueva revelación a José (2,19-23). El mismo afán de esquematismo interno, llevado a la exageración, hace a RACETTE¹⁰ reducir el relato a tres bloques (aparte de la genealogía): Revelación a José (1,18-25), con tres alusiones a Isaías; Adoración de los magos (2,1-12), con tres escenas, y Huida-Inocentes-Regreso (2,13-23), en tres actos.

Si aparentemente algunos reducen el relato de Mt 1-2 a cuatro, tres o incluso dos bloques, lo hacen en función de las fuentes diversas presuntamente —según ellos— empleadas por Mateo, o atendiendo al contenido teológico que cada cual pretende descubrir en el conjunto. Así, de una parte, KNOX¹¹ distingue las tres historias de José (1,18-25; 2,13-15; 2,19-23) y el bloque protagonizado por Herodes (2,1-12 y 2,16-18) en el que se fundirían, según él, la visita de unos magos y la aparición en Jerusalén de una estrella-presagio. Por la misma razón, SOARES PRABHU¹² propone tres bloques: los relatos de sueños (1,18-25; 2,13-15; 2,19-23); el de los magos (2,[1-2].9b-12), y el protagonizado por Herodes (2,[1-2].3-9a.16-18), aunque no está muy seguro de que éste sea independiente del anterior.

⁸ I. GOMÁ CIVIT, *El Evangelio según San Mateo I* (Madrid, Marova, 1966), concretamente p.4-10.

⁹ S. PIC, *Per a llegir l'evangelí de Mateu* (Barcelona 1977) p.31.

¹⁰ J. RACETTE, *L'Évangile de l'Enfance selon saint Matthieu*: ScEccl 9 (1957) 77-85.

¹¹ W. L. KNOX, *The Sources of the Synoptic Gospels* (Cambridge, University Press, 1953) vol.II p.121-128.

¹² G. M. SOARES PRABHU, *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew. An Enquiry into the Tradition History of Mt 1-2* (Analecta Biblica, 63) (Roma, P.I.B., 1976).

Atendiendo al contenido teológico, se ha hecho célebre la división de STENDAHL¹³ en dos bloques, coincidentes respectivamente con los dos capítulos del Evangelio. Cada uno respondería a una de estas dos preguntas: ¿Quién es Jesús? y ¿De dónde proviene? El primer capítulo, carente de referencias geográficas y dominado por nombres y títulos personales, trataría de aclarar el origen davídico de Jesús a través de José y sus títulos de Hijo de Dios y Salvador (la concepción virginal no entraría en recto). El capítulo segundo, saturado de datos geográficos, tendría por finalidad exclusiva explicar cómo pudo suceder que el Mesías viniera de Nazaret. En ambos capítulos primaria la preocupación apologética: ascendencia davídica como necesario atributo mesiánico (c.1) y origen betlemítico del Mesías aparecido en Nazaret (c.2).

Es mérito de STENDAHL haber llamado la atención sobre esta doble preocupación de Mateo 1-2. Pero ni este doble objetivo agota las finalidades intentadas por el autor de estos capítulos, ni el predominio de indicaciones geográficas excluye en el segundo la referencia a títulos o prerrogativas que configuraron a Jesús Mesías: Rey de los judíos (2,2), Jefe que será pastor del pueblo (2,6), Hijo de Dios (2,15) y probablemente la «Descendencia» de Abraham en la cita enigmática de 2,23, en la que aparece el título de «Nazareno».

Así las cosas, KUMMEL¹⁴ prefiere hablar de «Nombres» (c.1) y de «Lugares de origen» (c.2) de Jesús, pero insistiendo en que algo quiso decir el Evangelista con lo que ocurre entre Belén y Nazaret. Por su parte, PAUL¹⁵ distingue —jugando con adverbios, como STENDAHL— *Quis* (1,1-17), *Quomodo* (1,18-25), *Ubi* (2,1-12), *Unde* (2,13-23). Y PUIGDOLLERS¹⁶, con otra perspectiva teológica, piensa que el

¹³ KRISTEN STENDAHL, *Quis et Unde? An analysis of Mt 1-2*, en *Judentum, Urchristentum, Kirche* (Festschrift für J. JEREMIAS) (Beihefte zur ZNW, 26) (Berlin, Töpelmann, 1960) p.94-105. (Hay 2.ª ed., de 1964, con la misma paginación.)

¹⁴ W. G. KUMMEL, en P. FEINE-J. BEHM, *Einleitung in das NT* (1963) p.57-63.

¹⁵ A. PAUL, *L'Évangile de l'Enfance selon saint Matthieu* (Paris, Du Cerf, 1968) p.96.

¹⁶ R. PUIGDOLLERS, *El Mensaje de Jesús. Una lectura catequética del Evangelio de San Mateo* (Barcelona 1977) p.10.

capítulo 1 explica *Quién es Jesús* (un hombre del pueblo nacido del Espíritu), mientras que el capítulo 2 refiere las *reacciones ante Jesús* (acogida por parte de los sencillos-persecución por parte de los poderosos). Pienso que estas divisiones por el contenido pueden valer como índices de las enseñanzas teológicas de estos capítulos, pero no se ajustan a los datos de esquematismo literario que claramente se aprecian.

Los datos que justifican la división en cinco episodios son éstos:

1. Cuatro de los cinco episodios comienzan con una indicación cronológica en genitivo absoluto con δὲ pospositivo y seguido de ἰδοὺ. Las dudas de José comienzan: μνηστευθείσης τῆς μητρὸς αὐτοῦ Μαρίας τῇ Ἰωσήφ, e inmediatamente antes de la aparición angélica: ταῦτα δὲ αὐτοῦ ἐνθυμηθέντος (1,18 y 1,20 respectivamente); Nacimiento en Belén y Adoración de los Magos (τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος ἐν Βηθλέεμ: 2,1); Orden de huir a Egipto (ἀναχωρησάντων δὲ αὐτῶν: 2,13); Orden de regresar a Israel (τελευτήσαντος δὲ τοῦ Ἡρώδου: 2,19). Sólo en la Degollación de los Inocentes la indicación temporal se hace con τότε y tiempo finito (2,16).

2. Cuatro de los cinco episodios contienen avisos preternaturales en sueños, que en tres de ellos se expresan con fórmula casi idéntica:

ἰδοὺ ἄγγελος Κυρίου κατ' ὄναρ ἐφάνε λέγων (1,20).

ἰδοὺ ἄγγελος Κυρίου φαίνεται κατ' ὄναρ λέγων (2,13).

ἰδοὺ ἄγγελος Κυρίου φαίνεται κατ' ὄναρ λέγων (2,19).

En el episodio de los magos y en la orden de dirigirse a Galilea la fórmula es χρηματισθέντες κατ' ὄναρ (2,12) y χρηματισθεὶς κατ' ὄναρ (2,22) respectivamente.

3. Cada uno de los cinco episodios aparece corroborado con una cita, que se introduce en los cinco casos con fórmula parecida. Esta es idéntica (ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν) en el primero y tercer episodios (1,22 y 2,15), parecidísima en el cuarto y quinto: τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν (2,17) y ὥπος πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν (2,23). Sólo en

el episodio de los magos la fórmula es οὕτως γὰρ γέγραπται (2,5), porque se trata de una cita que el Evangelista no aduce personalmente, sino que pone en boca de los escribas, los cuales no la traen para probar que *algo se ha cumplido*, sino para responder a una pregunta teórica con un *testimonio profético que preanuncia* (ellos no saben que se haya cumplido; más bien deben creer que no).

4. A los cinco avisos preternaturales en sueños que descubríamos en cuatro de los cinco episodios acompaña siempre la referencia redaccional al cumplimiento de la orden recibida, que en los tres casos de aparición angélica se expresa con la fórmula ἐγερθεῖς... παρέλαβεν (1,24; 2,14; 2,21), y en las dos simples premoniciones oníricas diciendo que ἀνεχώρησαν εἰς τὴν χώραν αὐτῶν (los magos: 2,12) y ἀνεχώρησαν εἰς τὰ μέρη τῆς Γαλιλαίας (la Sagrada Familia: 2,12): unos y otros en dirección distinta a la proyectada.

Estadísticamente, estos cuatro procedimientos estilísticos se encuentran así en los cinco episodios de Mateo 1-2: La indicación temporal con genitivo absoluto, en todos menos en la Degollación de los Inocentes (en forma duplicada en el 1.º). El aviso preternatural onírico, en todos menos en la Degollación de los Inocentes (en forma duplicada en el 5.º). Las citas bíblicas comprobatorias, en todos, incluida la Degollación de los Inocentes (aunque sin texto explícito en el 5.º). La referencia al cumplimiento de la orden recibida, en todos menos en la Degollación de los Inocentes (por dos veces correspondiendo a los dos avisos en el 5.º).

La ausencia de estos elementos comunes en el episodio de la Degollación de los Inocentes podría hacernos pensar en una pieza errátil desconectada del conjunto. Pero cabe una explicación verosímil: la necesidad de fundamentar el cruel decreto de Herodes exigía en este caso una frase larga, difícil de ser reducida a la concisión de un genitivo absoluto, y ello explicaría su ausencia. Se comprende que no haya en este episodio premonición preternatural alguna: la que interesaba —que era el aviso de huida a José— ya se había dado en el episodio anterior. Y no habiendo premonición, no tiene por qué haber referencia al cumplimiento de lo ordenado.

Mi impresión es que lo más característico de cada episodio es la cita bíblica. Ello hace pensar que el esquematismo de cinco es reflejo. En el segundo episodio, Mateo no cede a la tentación de citar Sal 72,10 e Is 60,6, a pesar de que confirmarían maravillosamente la adoración de los magos, porque quiere mantener la unidad del episodio. Lo mismo ocurre en el último: pudo Mateo citar Ex 4,19, que confirmaba el encargo de regresar a Israel; pero prefirió no explicitar la cita para incluir en el mismo la retirada a Nazaret, que en la intención del Evangelista necesitaba cita, aunque hubiera de ser tan genérica como aparece en 2,23.

B. *¿Un estrato premateano en Mateo 1-2?*

Que Mateo no inventó los cinco episodios de la Infancia para mostrar que se habían cumplido determinadas profecías del Antiguo Testamento —como la crítica racionalista sostuvo en muchas ocasiones— parece hoy cosa adquirida¹⁷. Los retoques que se vio obligado a hacer en los textos viejotestamentarios aducidos para hacerlos concordar con el relato, lo violento de su aplicación en la mayoría de los casos y la coincidencia de estos fenómenos con lo que descubrimos en los lugares de su Evangelio, comunes a los sinópticos, donde sólo él añade citas comprobatorias, muestran bien a las claras que Mateo en 1-2 trabaja sobre datos de la tradición a los cuales posiblemente él añade las citas de cumplimiento¹⁸. ¿Es presumible, por ejemplo, que Mateo haya inventado el episodio del regreso de Egipto, no a Judea, sino a Galilea, para que se cumpla una profecía, si

¹⁷ Cf. A. VÖGTLE, *Das Schicksal des Messiaskindes. Zur Auslegung und Theologie von Mt 2*: BibLeb 6 (1965) 246-279, concretamente p.252-254. R. T. FRANCE, *Scripture, Tradition and History in the Infancy Narrative of Matthew, en Gospel Perspectives II* (Sheffield, JSOT, 1981) 239-266, escribe: «Structurally speaking, then, these chapters are built around OT quotations and allusions. A consecutive story of Jesus' birth and Infancy told for its own sake would not look like Mt 1-2» (p.250). M. J. DOWN, *The Matthaean Birth Narratives (Mt 1,18-2,23)*: ExpTim 90 (1978) 51-52, sostiene que la narración sugirió el recurso a las profecías, no viceversa.

¹⁸ Véase más adelante el apartado «Las citas del Antiguo Testamento» (p.23ss).

vemos que no es capaz de encontrar ninguna que le cuadre y esconde la cita bajo la fórmula enigmática de «lo dicho por los profetas: que será llamado Nazareno»?

Pero la previa existencia de unos acontecimientos a los que Mateo añadiera citas comprobatorias no exige necesariamente que de ellos existiera, con anterioridad a Mateo, un *relato literario*.

La lectura de Mt 1-2; Lc 1-2 muestra que la tradición previa a lo que ambos Evangelios de la Infancia tienen de común no parece haber presentado una forma literaria concreta de la cual dependieran éstos.

Pero ¿qué pensar de los episodios propios en la Infancia de cada Evangelista (Huida a Egipto y Degollación de los Inocentes, en Mateo; Historia del Bautista y escenas del Templo, según Lucas)? ¿Son información personalmente conseguida por los Evangelistas respectivos, o pertenecen a una tradición presinóptica? Y en este segundo caso, ¿se trata de una tradición literariamente formulada? ¿Es rastreable su texto?

Sorprendentemente, por lo que a Mateo se refiere —y es lo que de momento nos interesa—, la respuesta mayoritaria es favorable a una tradición premateana, literariamente formulada, a la que Mateo habría añadido —fuera de la organización sistemática del conjunto— las citas bíblicas de cumplimiento y poco más¹⁹. Digo sorprendentemente porque no hay el más leve rastro de esa tradición literaria premateana fuera del actual texto de Mateo 1-2.

Abre el fuego KNOX²⁰, para el cual son ciertamente premateanos los tres relatos sobre José (1,18-21.24-25; 2,13-15; 2,19-21) por la presencia en ellos de elementos comunes que no aparecen en los episodios de los magos y en la Degollación de los Inocentes, protagonizados por Herodes. En el segundo y tercer relatos sobre José hay añadiduras redaccionales: 2,13 era originariamente el actual 2,2; y la

¹⁹ Puede verse una exposición de las opiniones recientes en B. M. NOLAN, *The Royal Sohn of God. The Christology of Matthew 1-2 in the setting of the Gospel* (Göttingen, Vandenhoeck, 1979) p.16-22. Cf. CH. TH. DAVIS, *Tradition and Redaction in Matthew 1,18-2,23*: JBL 90 (1971) 404-421.

²⁰ W. L. KNOX, *The Sources of the Synoptic Gospels* (Cambridge, University Press, 1953) vol.II, c.XVII (p.121-128) bajo el título *The Birth of Jesus and the Fulfilment of Prophecy*.

doble motivación para ir a Nazaret (miedo a Arquelao y profecía) es claramente redaccional. Redaccionales son asimismo las aplicaciones de citas bíblicas, que no pertenecían al original premateano, y que Mateo encontró en algún *Enchiridion* o *Colección de Testimonios bíblicos* preexistente, de carácter apologético, y que contenía además las citas aducidas en Mt 4,14; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4; 27,9. El episodio de los magos (originalmente, sin cita bíblica) es una amalgama redaccional de dos historias: la visita de unos magos y la aparición ominosa de una estrella en Jerusalén, que habría motivado la Degollación de los Inocentes, probablemente redaccional también. Para Knox, el relato habría adquirido la forma actual con anterioridad a su inclusión en Mt 1-2.

El argumento fundamental de Knox —que va a seguir pesando en autores posteriores— es la semejanza de Mt 2,22-23 referido a Mt 2,19-21 con Mt 4,13-16 referido a Mt 4,12. La noticia escueta del regreso de Jesús a Galilea tras la prisión del Bautista, que es común a los tres sinópticos (Mt 4,12 y 17; Mc 1,14s; Lc 4,14s), aparece adornada en Mateo con nuevos detalles («se fue a vivir a Cafarnaúm, *la de junto al mar, en los confines de Zabulón y Neftalí*») para justificar la cita de Is 8,29-9,1 que a continuación introduce: «Para que se cumpliera lo dicho por el profeta Isaías: tierra de Zabulón y tierra de Neftalí, camino del mar, al otro lado del Jordán, Galilea de los paganos...»

Parece claro el carácter redaccional de esta añadidura de Mateo en el capítulo 4 al texto común de los sinópticos, y ello recomienda el origen mateano de Mt 2,22-23, que coincide con Mt 4,12-16 en numerosos lexemas y estilemas (ἀκούσας δὲ ὅτι... ἀνεχώρησεν εἰς... ἐλθὼν κατῴκησεν εἰς...), así como en la mención del lugar (aquí Nazaret) al que se va a referir la cita introducida a continuación con parecida fórmula. Pero lo que no resulta tan evidente es que, por ser ciertamente mateano Mt 2,22-23, tenga que ser necesariamente añadidura redaccional a un relato extraño que Mateo hubiera incorporado en los versículos anteriores 19-21. La añadidura mateana de la mención de Zabulón y Neftalí en 4,13 era exigida —aparte de que respondiera a la realidad— por el texto de la cita que Mateo pensaba aducir; pero en 2,23 la mención de Nazaret era histórica-

mente obligada y estructuralmente necesaria en el propósito del Evangelista, sin referencia alguna a la cita siguiente, que resulta, como es sabido, inconcreta e imprecisa. A la base de 2,23 está el hecho de que Jesús salió de Nazaret para su vida pública, y como nazareno fue siempre conocido. Ante eso es completamente lógico que, al recibir José orden de volver a tierra de Israel, entre por Judea (no se olvide que es *entrada obligada viniendo de Egipto*), y visto que allí reinaba Arquelao, más cruel que su padre, lo natural es que decida seguir hasta Galilea, de donde procedía, al menos, María. Con ello Mateo explica por qué y cómo Jesús, nacido en Belén, vino a morar en Nazaret. Para mostrar que eso ocurrió providencialmente, el Evangelista recurre a la ilustración en sueños (2,22) y a la enigmática cita de los profetas (2,23).

En el caso del capítulo 4 teníamos, como referencia cierta del texto sobre el que trabaja Mateo, la noticia sinóptica básica del regreso de Jesús a Galilea (Mc 1,14; Lc 4,14), y había en ello base suficiente para distinguir en el pasaje la añadidura redaccional mateana y el previo texto premateano. En el capítulo 2 tenemos argumento suficiente para asegurar que 2,22-23 es redacción mateana; pero no hay ningún indicio de que 2,19-21 fuera un texto previo al que Mateo hubiera añadido los últimos versículos. El único fundamento es el hecho de que el episodio del regreso a Israel esté contado con el mismo esquema de las otras apariciones en sueños protagonizadas por José. Pero eso no parece argumento suficiente para establecer la existencia premateana de los relatos que nos cuentan esas escenas. Piensa Knox que el parecido de los dos primeros episodios de José (1,18-25 y 2,13-15) con éste del regreso de Egipto basta para considerarlos premateanos. Pero ocurre preguntar: Si alguien previo a Mateo —la llamada tradición premateana— pudo contar los tres episodios con el mismo esquema, ¿por qué no lo pudo hacer Mateo? ¿Simplemente porque no se atiene al mismo esquema al referir el establecimiento definitivo de la Sagrada Familia en Nazaret? ¿Es que quien emplea un determinado esquema para narrar hechos sucedidos se ata las manos de tal manera que no pueda salirse de ese marco si se lo exige la historia? En otros términos: ¿es lícito, sin más, atribuir a una mano los

elementos de un relato que se ajustan a un esquema y a otros que se salen de él?

Se insiste también en el carácter redaccional de las citas bíblicas de cumplimiento introducidas por Mateo con la consabida fórmula «para que se cumpliera lo dicho...». Y es verdad que Mateo siente especial preferencia por dicha fórmula, aunque —como más adelante veremos (p.43ss)— no es el único en emplearla. Pero eso no se discute en este caso. Lo que tienen que probar quienes lo afirman es que no son de Mateo, sino previos a él, los relatos a los que acompañan las citas aducidas por el Evangelista. Y no vale el argumento de semejanza con el resto del Evangelio, que tanta fuerza le hace a SOARES PRABHU ²¹. Es evidente que Mt 3-28 trabaja sobre materiales previos de la tradición sinóptica. Pero ni tenemos pruebas de la existencia de un texto previo ni es probable que lo hubiera, dado el silencio de la tradición sinóptica, sobre los acontecimientos de la Infancia. La aparente incongruencia de algunas citas en Mateo 1-2 no se debe necesariamente a que los textos bíblicos hayan sido añadidos a *un relato preexistente*. Dicha incongruencia —que forma parte de la manera de citar el Antiguo Testamento en los Targumim, en los escritos rabínicos y en el Nuevo Testamento, y que encontramos en Juan donde no hay previa catequesis sinóptica— puede ser debida a la realidad de los datos de la tradición previa, aunque no estuvieran literariamente formulados.

Personalmente no veo inconveniente en que Mateo sea el autor de los relatos de estos dos capítulos tal como están. De hecho, tanto en lo que Knox considera premateano (1,20; 2,13; 2,19) como en lo que da por obra redaccional de Mateo (2,12; 2,22), recurre la expresión κατ' ὄναρ, jesticamente mateana!, ya que sólo él la emplea, aquí y en 27,29. Decir con SMITH ²² que las apariciones en sueño son añadidura mateana para relacionar a José con el Patriarca homónimo del Génesis o que, en todo caso, la tradición premateana habla de simples apariciones angélicas y que

²¹ G. M. SOARES PRABHU, *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew* (Roma, P.I.B., 1976).

²² B. T. SMITH, *The Gospel according to S. Matthew* (Cambridge, University Press, 1927) p.77.

Mateo añadió κατ' ὄναρ, muestra la gratuidad y el prejuicio con que se establece el famoso texto premateano²³. Lo mismo habría que decir del término ἀναχωρεῖν, que recurre tanto en el relato de los magos (2,12) y en la retirada a Nazaret (2,22), que son considerados redaccionales, como en 2,14 (tenido por premateano) y en 2,13, adonde, según Knox, habría sido transportado de 2,2 (premateano también). El término es claramente mateano: lo emplea Mateo fuera de aquí en otros seis pasajes (4,12; 9,24; 12,15; 14,13; 15,24; 27,5), cinco de ellos paralelos con los otros sinópticos que emplean aquí otros verbos; sólo una vez lo usa Marcos (3,7), una San Juan (6,15) y dos Hechos (23,19 y 26,31: en el sentido de separarse uno de otro).

De otra parte, no es tan exagerada como se quiere hacer ver la identidad lexicográfica y estilística de los tres relatos de sueños llamados premateanos. En el primero recurre la expresión ἐγερθεῖς ... παρέλαβεν en sentido muy distinto del que tiene en los otros dos: allí se dice de José que «despertando del sueño... recibió por esposa a María» (1,24), mientras que aquí, tanto en las órdenes del ángel (2,13 y 2,20) como en los relatos de su ejecución (2,14 y 2,21) se dice que «levantándose tome (o tomó) consigo al Niño y a su madre» para huir a Egipto o para regresar a Israel.

Por último, aparecen lexemas que, por razones estadísticas, deberían ser considerados no mateanos, en pasajes tenidos unánimemente por redaccionales. Tal ocurre con μεθερμηνευόμενον, que nunca aparece empleado por Mateo en su Evangelio, donde, cuando lo encuentra en Marcos 15,22.34, lo cambia por otro verbo (Mt 27,33.46), y que, sin embargo, encontramos en 1,23 (estrictamente, según todos, redaccional).

A pesar de la debilidad de sus argumentos, la opinión de Knox es sostenida por otros muchos.

La suscribe plenamente, sin aducir argumentos nuevos,

²³ R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977), a pesar de que en p.109 da el texto completo de lo que considera la primitiva narración premateana, reconoce en p.111 que el texto actual está escrito con vocabulario estrictamente mateano; y de hecho, aunque menciona como primer criterio para detectar lo premateano el argumento filológico de los lexemas y etilemas mateanos, luego se olvida de ello y arguye sólo por razones de paralelismo morfológico.

NELLESEN²⁴, para quien Mateo tuvo como fuentes dos bloques (uno —el de José—, influido ya antes por la *haggadáh* de Moisés y la tipología del Exodo, y otro —el de los magos— con motivos bíblicos ya incorporados y mezclado con la historia de Herodes).

VÖGTLE²⁵ sostiene que Mateo 1 es obra del Evangelista, el cual, a la genealogía retocada en 1,16s, habría añadido como nota explicativa el relato midrásico de 1,18-25, influido por el esquema de los sueños que empleaba la fuente por él usada en el capítulo 2 (así en p.85). Porque, en cambio, da por supuesta la existencia premateana del fondo narrativo de Mt 2 en base al carácter adicional de las citas bíblicas y al silencio sobre la concepción virginal. Sobre el papel redaccional de Mateo en la reelaboración de este material, Vögtle no se pronuncia claramente. Lo veremos al comentar cada episodio.

A las observaciones que acabamos de hacer a la hipótesis de Knox habría que añadir aquí la incongruencia de aceptar fuente premateana para el capítulo 2 y considerar, en cambio, mateano el 1, donde recurre el mismo esquema de la aparición en sueños, la orden divina y la ejecución de ella por parte de José, así como la misma forma de introducir la cita bíblica de cumplimiento. ¿Por qué mateano el episodio de 1,18-25 y no los otros?

En base a la misma argumentación de Knox, piensa DAVIS²⁶ que son ciertamente premateanos: 1,18-21.24-25; 2,1-2.9b-11; 2,13-15a; 2,19-21. Lo nuevo de Davis es considerar premateano 2,1-2.9b-11 como presupuesto necesario para 2,13-15a, y atribuir 2,3-9a al mismo autor que escribe 2,16-18, que, según él, sería Mateo. No tiene inconveniente Davis —y en esto va muy acertado— en atribuir a Mateo la cita de Miqueas en 2,5s, aunque no se intruduzca con la fórmula clásica de cumplimiento. Dicha fórmula no podía ser puesta en boca de los escribas, que son quienes hacen en el relato la cita.

²⁴ E. NELLESEN, *Das Kind und seine Mutter* (Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1969) p.57s.

²⁵ A. VÖGTLE, *Messias und Gotteshon* (Düsseldorf, Patmos, 1971). Hay versión italiana: *Messia e Figlio di Dio* (Brescia, Paideia, 1976).

²⁶ CH. TH. DAVIS, *Tradition and Redaction in Matthew 1,18-2,23*: JBL 90 (1971) 404-421.

No se diferencia mucho WALKER ²⁷ en sus conclusiones, a las que llega empleando criterios muy ambiguos e imprecisos. Según él, serían redaccionales: 1,1.17.18a.22-23; 2,1a.5b-6.15b.17-18.23b. Esto sería lo más que se puede atribuir a Mateo, lo que llama Walker (p.82, nota 17) «maximal List». Como mínimo («minimal List» en p.83, nota 20) hay que atribuir a Mateo: 1,1.17.22-23; 2,15b.17-18.23b. ¿No será —tanto esto como aquello— demasiado poco?

SOARES PRABHU ²⁸ parte de las características redaccionales de Mateo descubiertas en las citas de profecías de cumplimiento a lo largo de los capítulos 3 al 28, que luego aplica a las citas bíblicas de Mt 1-2. Su conclusión es que la labor redaccional de Mateo en 1-2 se aplica a materiales —no se pronuncia sobre si son orales o escritos— de tres fuentes distintas: los sueños (1,18-25; 2,13-15; 2,19-21), los magos (2,9b-12) y Herodes (2,3-9a.16-18). Estas dos últimas fuentes habrían sido unidas por Mateo añadiendo 2,1-2.

Es mérito de Soares Prabhu haber demostrado, con el concienzudo estudio de las citas bíblicas a lo largo de todo el Primer Evangelio, la andadura evidentemente mateana de las introducciones a las citas de cumplimiento en Mt 1-2. Pero con eso no se demuestra que el resto sea premateano. Ni los elementos claramente mateanos de las introducciones a las citas bíblicas agotan el léxico y el estilo de Mateo, ni faltan —como hemos visto— en el resto de Mt 1-2 lexemas y estilemas claramente mateanos.

BROWN dedica al asunto quince densas páginas en su Comentario ²⁹. Como argumentos-guías para distinguir lo redaccional de lo premateano señala tres: la presencia masiva de vocabulario y fraseología mateana en unos pasajes frente a la mezcla con vocabulario y fraseología no estrictamente mateana en otros; las tensiones o conflictos que se descubren entre secciones que por razón de lengua y estilo deben ser consideradas mateanas y otras que, aten-

²⁷ W. O. WALKER, *A Method for identifying Redactional Passages in Matthew on Functional and Linguistic Grounds*: CBQ 39 (1977) 76-93.

²⁸ G. M. SOARES PRABHU, *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew* (Roma, P.I.B., 1976).

²⁹ R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.104-119.

diendo a esa conflictividad, han de ser tenidas por no mateanas; la existencia de paralelos formales con material extraño. En base al primer argumento, Mt 2,22-23 aparece estrechamente semejante en esquema, vocabulario y estilo a Mt 4,12-16, que es —como ya había observado Knox— añadidura redaccional de Mateo al texto tradicional sinóptico (Mc 1,14; Lc 4,14). Con ello tendríamos que Mt 2,22-23 es estrictamente mateano como Mt 4,12-16. Ahora bien: con ayuda de la segunda guía, si descubrimos tensión o conflicto entre Mt 2,22-23 y los versículos inmediatamente anteriores (Mt 2,19-21), concluiremos que éstos no son mateanos. Brown cree descubrir ese conflicto. El distrito de Galilea y la ciudad de Nazaret dicen referencia a la cita bíblica siguiente; no así «la tierra de Israel». Hay dos direcciones geográficas en el pasaje, ordenadas por dos avisos en sueños. Concluye Brown: «Si la historia es única, ¿por qué dos sueños distintos? ¿Por qué no dice el ángel a José en el primer sueño: vete a la tierra de Galilea?» (p.106).

La argumentación es muy floja. La semejanza entre Mt 2,22-23 y Mt 4,12-16 prueba evidentemente el origen mateano de ambos pasajes. Pero no está nada claro que no puede ser Mateo el autor de Mt 2,19-21. Es indudable que el autor de Mt 1-2 está preocupado por mostrar que Jesús, aunque criado en Nazaret (οὗ ἦν τεθραμμένος: Lc 4,16), había nacido en Belén. Todo el capítulo 2 tiende a explicar por qué y cómo ocurrió esto: todo sucedió porque la persecución de Herodes obligó a la Sagrada Familia a huir a Egipto, y, al regreso, resultaba peligroso vivir en Belén, donde reinaba el cruel Arquelao. No hay conflicto ni tensión que valga entre el regreso a Israel y el establecimiento en Nazaret; hay marcado interés en que aparezca esto último como querido por Dios (anuncio profético *sui generis*) y providencialmente ordenado por El. Si no hay otras razones para negar la paternidad mateana de 2,19-21, habrá que renunciar a ello. Y si no se puede negar el origen mateano de Mt 2,19-21, la evidente semejanza con los episodios de Mt 1,18-21 y 2,13-15 echa por tierra el argumento principal que desde Knox se viene empleando para esta más que problemática vivisección de Mt 1-2.

Brown hace otro intento, no mucho más afortunado,

para probar la diferente procedencia de Mt 2,19-21 y Mt 2,22-23. Para ello recurre a los paralelos con material extramateano que había propuesto en tercer lugar. Sostiene —lo cual es indudable— que la forma mateana de solucionar la tensión Belén-Nazaret es distinta de la forma lucana, y eso demostraría, según él, que Mt 2,22-23 no pertenece a la tradición básica común a ambos, sino que es propia versión de Mateo. Por el contrario, Mt 2,19-21 evoca la vida de Moisés como ocurre en otros pasajes de Mt 1-2, y es premateano.

El nuevo argumento en favor del carácter redaccional mateano de Mt 2,22-23 prueba demasiado (por la misma razón sería mateano todo aquello en que Mateo 1-2 discrepa de Lucas 1-2). Pero el carácter redaccional de Mt 2,22s es tan evidente que no necesita más pruebas. En cambio, el recurso a posibles paralelos extrabíblicos en forma o contenido no prueba en manera alguna la existencia de un *relato premateano* sobre los episodios de la Infancia. Tanto el empleo de determinados esquemas formales viejotestamentarios como la referencia claramente intentada a personajes o acontecimientos de la historia bíblica anterior *pueden ser obra del propio Mateo*. No se ve por qué han de ser producto de otro autor anterior. *Ni se trata expresamente de fuentes, sino, a lo más, de modelos imitados.*

Sobre esta débil base, Brown establece en la *Table VII* (p.109) la reconstrucción del primitivo relato premateano, que contiene: el esqueleto de la primera aparición en sueños a José (sin mención de sus dudas, ni de la acción del Espíritu Santo, ni la cita de Isaías); el episodio del nacimiento en Belén (sin magos) *con un sueño de Herodes (!!!)* y la indicación escueta por parte de los rabinos de que el Mesías debe nacer en Belén; el episodio de la huida a Egipto sin la cita bíblica; la degollación de los Inocentes de dos años para abajo en base al sueño que había tenido Herodes y ante el fracaso de la búsqueda del Niño, y la vuelta a tierra de Israel (sin la añadidura de Nazaret).

A este material básico piensa Brown que deben añadirse otros episodios premateanos: *un relato de anunciación de nacimiento*, que estaría mezclado con la primera aparición en sueños a José y cuyos indicios son la doble motivación con

γάρ en los versículos 20 y 21 así como los elementos «no temas», «dará a luz un hijo», «le pondrás por nombre», etc.; y un relato de unos magos guiados a Belén por una estrella, que se mezcla con el episodio de Herodes, sustituyendo el «sueño» por la pregunta de los magos.

La postura de Brown me parece exageradamente fantástica y subjetiva. Establecer en la hipotética fuente premateana una admonición en sueños a Herodes para que en todos los episodios de la presunta fuente haya premonición onírica y para que el rey perseguidor tenga conocimiento en sueños del nacimiento de su posible émulo, como tuvo el faraón cuando nació Moisés según la leyenda, resulta absolutamente apriorístico y sin fundamento literario alguno. De otro lado, la sola presencia de algunos motivos del esquema de anuncios de nacimiento en 1,18-25 no autoriza a suponer —ni menos a dar por cierta— la existencia de un «episodio» de esa hechura, escrito con anterioridad a Mateo y del cual éste dependa. De los tres elementos aducidos por Brown, el primero («no temas») no parece provenir de un tal esquema, puesto que no se trata aquí del temor reverencial ocasionado por la teofanía o angelofanía, sino que tiende a liberar a José de cualquier reparo en aceptar a María por esposa. Y el encargo de imponer el nombre al Niño es aquí algo más que un elemento tópico: se recalca con él la paternidad jurídica de José a través de la cual Jesús tendrá ascendencia davídica. En todo caso, no se ve por qué el recurso o reemplazo de modelos literarios del AT tenga que ser obra de un redactor premateano.

Por último, SEGALLA³⁰ se muestra entusiasta fervoroso de la existencia en Mt 1-2 del doble estrato literario: Tradición y Redacción (entendiendo la Tradición como un relato premateano escrito). Parte de los estudios de Davis y Soares Prabhu, antes citados, sin advertir que los había precedido Knox. Pero Segalla va más allá de Soares Prab-

³⁰ G. SEGALLA, *A proposito di due libri recenti sui Vangeli dell'Infanzia (Brown e Laurentin)*: StPat 30 (1983) 117-130; *Tradizione e redazione in Matteo 1-2*: «Teologia» 8 (1983) 109-163; *Matteo 1,18-2,23: dalla tradizione alla Storia*: «Teologia» 10 (1985) 170-202. Recoge todos estos trabajos en su opúsculo *Una Storia annunciata. I racconti dell'Infanzia in Matteo* (Brescia, Morcelliana, 1987).

hu: atribuye a la tradición premateana Mt 1,21, y en el relato de los magos postula dos fuentes distintas en base a una doble versión de la «estrella», que en 2,1-2 es estrella «signo», mientras que en 2,9b-11 se perfila como estrella «guía». En su última monografía (p.149-151) da versión italiana de Mt 1,18-2,23, señalando *con diferente tipografía* lo que, según él, pertenece a la tradición premateana, lo que debe adscribirse a la redacción del Evangelista y lo que en el texto actual es tradición reformulada por Mateo.

La base metodológica de Segalla es muy discutible.

La distinción entre material tradicional y añadiduras redaccionales se hace partiendo de la estadística rigurosa de lexemas y estilemas, tales como aparecen en Mt 3-28 (siempre que no concuerde con los otros dos sinópticos, en cuyo caso no se consideran mateanos). En consecuencia, *todos los hapaxlegómena que aparezcan en Mt 1-2 pertenecen a la tradición premateana*. Igualmente se considera premateano cualquier uso de un vocablo plurivalente en una acepción con la que no aparezca empleado en Mt 3-28. Por último, los lexemas y estilemas comunes a Mt 1-2 y Lc 1-2 deben considerarse pertenecientes a la tradición presinóptica.

Como resultado de la aplicación de estos principios, en un mismo versículo (1,20) aparecen entremezclados tres elementos redaccionales: dos provenientes de la tradición premateana, y hasta una frase tradicional reformulada por el Evangelista. Es inevitable el recuerdo de aquella famosa edición del Pentateuco en la que cada fuente se imprimía con color distinto, y había versículo en el que estaban representados todos los del arco iris. Personalmente tengo muy poca fe en las estadísticas de lexemas y estilemas para juzgar de la autoría de un escrito, sobre todo cuando la producción literaria del presunto autor que sirve de base es, como en nuestro caso, simplemente un opúsculo de 70 páginas tamaño edición de bolsillo. De hecho, por razones estadísticas habría que negar a cualquier autor —como hace Segalla en nuestro caso— la paternidad de los pasajes donde empleara *hapaxlegómena*. Pero es natural que un autor use exclusivamente determinados términos en pasajes donde trate determinados temas que no aborda en otras partes. ¿No es razonable que los haya en Mt 1-2 (como los hay en

Lc 1-2), dado que el tema de la Infancia de Jesús no se toca en el resto del Evangelio? ¿Cuándo, fuera de quí, tiene ocasión Mateo —ni ningún otro autor del NT— para emplear la expresión «de dos años para abajo»: ἀπὸ διετοῦς καὶ κατωτέρω? ¿Es de recibo la conclusión a la que lleva Segalla de que, por recurrir en Mt 1-2 y en Lc 1-2, tengan que provenir de una tradición presinóptica expresiones como καὶ ἰδοὺ... ἄγγελος Κυρίου o el verbo μνηστευω para indicar la situación de simplemente desposada en que María se encontraba al momento de la Encarnación?³¹

A lo más, los argumentos estadísticos a que nos venimos refiriendo pueden servir para fijar los lexemas y estilemas profusamente repetidos, que pueden considerarse como predilectos de un autor en concreto, y cuya presencia en un escrito que se le atribuye *favorece esa atribución*. Pero su ausencia no arguye necesariamente lo contrario. Por tanto, en Mt 1-2 la frecuencia de expresiones «mateanas» (que se descubren ser tales por su repetición constante en Mt 3-28) favorece la pertenencia de los dos capítulos de la Infancia a Mateo; pero el hecho de que en algunos versículos no se decubran tales vocablos o frases predilectas de Mateo no prueba necesariamente que provengan de otra mano. Cosa muy distinta sería que la ausencia de expresiones mateanas coincidiera con la presencia de lexemas y estilemas conocidos como propios de alguien que fundadamente pudiera ser considerado autor de una presunta fuente de Mateo. Pero en nuestro caso esto último no se da. Todo se reduce a negar la paternidad mateana de algunos pasajes. Las presuntas fuentes no se identifican por criterios lexicales o estilísticos, sino por contenidos. Y ello equivale a decir —es lo más que se puede decir— que Mateo *maneja unos datos*, no necesariamente *unas fuentes escritas*.

Esa es la conclusión que me parece se deduce de los estudios realizados sobre el particular. El vocabulario mateano que pervade ambos capítulos arguye su pertenencia redaccional al Evangelista. La manera violenta —digamos, al menos, forzada— con que Mateo aplica las citas de cumplimiento a los hechos narrados y los esfuerzos por

³¹ Así SEGALLA en *Una Storia annunciata*, p.16, 22 y 19, respectivamente.

adaptar éstas a aquéllos muestran que Mateo maneja en su narración datos tradicionales, que intenta orquestrar teológicamente con pasajes del AT, pero que le vienen dados y no puede falsear para que se avengan con los textos aducidos. Es evidente, por tanto, la existencia de un «material» tradicional sobre el que actúa la labor redaccional del Evangelista. Reducir esta última a la aplicación de las citas bíblicas me parece insuficiente, por más que en esos casos aparezca muy clara la mano de Mateo por comparación con otros lugares de su Evangelio en que hace lo mismo. Atendiendo a los datos lexicales y estilísticos, todo Mt 1-2 es claramente mateano ³². Pero no es menos claro que el autor de estos dos capítulos trabaja sobre datos de una tradición anterior a su obra redaccional.

C. *Las citas del Antiguo Testamento*

El hecho de que las cinco escenas de Mt 1-2 (dudas de José: 1,18-25; nacimiento en Belén: 2,1-12; huida a Egipto: 2,13-15; matanza de los inocentes: 2,16-18; regreso a Nazaret: 2,19-23) vayan acompañadas de otras tantas citas del AT (Is 7,14; Miq 5,1ss; Os 11,1; Jer 31,15 y la enigmática referencia de Mt 2,23, respectivamente) hizo pensar a algunos que los episodios se habían inventado para dar cumplimiento a las profecías. Aunque esta suposición no se tiene en pie, sino la contraria (los textos son aducidos como ilustración de los hechos relatados), es evidente la importancia que reviste el tema de las citas del AT para entender el alcance y la dimensión religiosa de todo Mt 1-2.

Por supuesto, la cuestión que nos ocupa se inserta en la problemática general del uso que del AT hacen los autores inspirados del NT y de la cual hay abundante bibliografía ³³. De la relación entre las formas de citar usadas en el

³² Así expresamente lo reconoce BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.111.

³³ Cf. L. VENARD, *Citations de l'AT dans le NT*, en SDB II (Paris, Letouzey et Ané, 1934) 25-51, con especial atención al influjo de los Targumim. Véase también C. F. D. MOULE, *Fulfilment-Words in the New Testament: Use and Abuse*; NTS 14 (1967-68) 293-320.

NT y en la Mishnah se ocupa METZGER ³⁴, observando que aquél usa fórmulas más variadas que la Mishnah, en la cual, por cierto, la fórmula de cumplimiento con verbos equivalentes a los griegos πληροῦν, ἀναπληροῦν, τελειοῦν sólo recurre para el que cumple la Ley. Por supuesto, no se encuentra en la Mishnah la idea neotestamentaria de la continuidad de la actuación de Dios a través de la historia, orientada desde el principio a Cristo, y que sólo en El adquiere su perfecto cumplimiento. Especial atención a la forma de citar el AT en la literatura de Qumrán ofrece el interesante estudio de FITZMYER ³⁵: falta en Qumrán la cita de cumplimiento, pero hay ocasiones en que la cita aludida no se corresponde con ningún pasaje conocido del AT (recuérdese Mt 2,23); en uno y otro caso (Qumrán y NT) con el recurso al AT, más que de probar algo exegéticamente se trata de acomodar las palabras del AT a posiciones previamente tomadas; la semejanza en los procedimientos empleados para citar no implica semejanza en la teología profesada y expresada con las citas.

La especial abundancia de referencias al AT en el Evangelio de Mateo y su recurso frecuente a la fórmula de cumplimiento (ἵνα πληρωθῇ), que se da en cuatro de las cinco citas de Mt 1-2, aconsejan dedicar especial atención a la importancia que el hecho adquiere en el primer Evangelista y, sobre todo, al alcance que en su pluma tiene la famosa fórmula.

La bibliografía es también aquí abundante.

Hay numerosos estudios que se ocupan de las citas del AT a lo largo de todo el Evangelio de Mateo ³⁶ o se ciñen al

³⁴ B. M. METZGER, *The Formulas introducing Quotations of Scripture in the New Testament and the Mishnah*: JBL 70 (1951) 297-307.

³⁵ J. FITZMYER, *The Use of Explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the New Testament*: NTS 7 (1960-61) 297-333. Cf. también B. GÄRTNER, *The Habakkuk Commentary and the Gospel of Matthew*: StTh 8 (1954) 1-24.

³⁶ Véase, entre otros, A. BAUMSTARK, *Die Zitate des Mt. Evangelium aus dem Zwölfprophetenbuch*: «Biblica» 37 (1956) 296-313; R. H. GUNDRY, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel, with special reference to the messianic Hope* (NTSup 18) (Leiden, Brill, 1967); L. HARTMAN, *Scriptural Exegesis in the Gospel of Matthew and the Problem of Communication*, en DIDIER, *L'Évangile selon Matthieu: Rédaction et théologie* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, XXIX) (Gembloux, Duculot, 1972) p.131-

valor probatorio de las mismas ³⁷. Otros estudian expresamente las citas que recurren en Mt 1-2 ³⁸.

Después de tantos estudios, tal vez estamos en condiciones de poder aventurar algunas conclusiones más o menos ciertas.

Cada vez tienen menos seguidores las dos posturas extremas de HARRIS y STENDAHL.

Sostenía el primero que Mateo no tiene nada de original en su recurso a los textos del AT, puesto que era —como los demás autores del NT— tributario de un *Florilegio* o *Enquiridion* de *Testimonia* que existió en los comienzos de la

152; N. HILLYER, *Matthew's Use of the Old Testament*: EvQuart 36 (1964) 12-26; H. A. KENT, *Matthew's Use of the Old Testament*: BibSac 121 (1964) 34-43; M. J. LAGRANGE, *Les citations de l'Ancien Testament*, en *Évangile selon Saint Matthieu* (Paris, Gabalda, ²1923) p.CXVII-CXXIV; R. MCKONNELL, *The Authority and Use of the OT in the Gospel of St. Matthew* (Basel, Reinhardt, 1969); W. ROTHFUCHS, *Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangelium* (BWANT 88) (Stuttgart, Kohlhammer, 1969); K. STENDAHL, *The School of Matthew and its Use of the Old Testament* (Uppsala, Almqvist, 1954) (Philadelphia, Fortress, ²1968); G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus* (FRLANT 82) (Göttingen, Vandenhoeck, 1962) (sólo se ocupa de las *Reflexionzitate* en Mt 1-2 en las p.51-63; pero sus afirmaciones son contrastadas siempre en los autores que escriben después que él); J. M. VAN CANGH, *La Bible de Matthieu: Les citations de l'accomplissement*: RevThLouv 6 (1975) 205-211; J. A. E. VAN DODEWAARD, *La force évocatrice de la citation mise en lumière en prenant pour base l'Évangile de S. Matthieu*: «Biblica» 36 (1955) 482-491; F. VAN SEGBROECK, *Les citations d'accomplissement dans l'Évangile selon Matthieu d'après trois ouvrages récents*, en DIDIER, *L'Évangile selon Matthieu: Rédaction et théologie* (Gembloux, Duculot, 1972) p.107-130 (analiza las obras fundamentales de Gundry, McConnel y Rothfuchs):

³⁷ Cf. G. DANIELI, *Alcune considerazioni sull'argomento «ex Vaticiniis V.T.» nell'apologetica di S. Matteo*: DivTh (Piacenza) 67 (1964) 335-347; *Significato di «profezia messianica» presso S. Matteo*, en *Il Messianismo* (Atti della XVIII Settimana Biblica Italiana) (Brescia, Paideia, 1966) p.219-231; V. ELDRIDGE, *Typology - The Key to Understanding Matthew's Formula Quotations?*: «Colloquium» 15 (1982) 43-51; T. STRAMARE, *Il problema delle «citazioni di adempimento» in Matteo*: BibOr 18 (1976) 213-226; *Il problema delle «citazioni di adempimento» in Matteo*: CahJos 25 (1977) 107-117.

³⁸ Así R. T. FRANCE, *The Formula-Quotations of Matthew 2 and the Problem of Communication*: NTS 27 (1980-81) 233-251; J. GOLDINGAY, *The Old Testament and Christian Faith: Jesus and the Old Testament in Matthew 1-5*: «Themelios» 8 (1982) 4-10; J. J. O'ROURKE, *The Fulfillment Texts in Matthew*: CBQ 24 (1962) 394-403; R. PESCH, *Der Gottessohn im matthäischen Evangelienprolog (Mt 1-2)*. Beobachtungen zu den Zitationsformeln der Reflexionszitate: «Biblica» 48 (1967) 395-420; G. M. SOARES PRABHU, *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew* (Analecta Biblica, 63) (Roma, P.I.B., 1976).

Iglesia ³⁹, a juzgar por las citas coincidentes de diversos autores neotestamentarios y por las referencias de Cipriano, Tertuliano, Gregorio de Nisa, Bar Salibi, etc. Ya FINDLAY, en 1933 ⁴⁰, se veía obligado a reconocer que no figuraban en los *Testimonia* de Cipriano ni Os 11,1 ni Jer 31,15, ni otros testimonios muy usados en el NT, como Núm 24,17 (cf. Ap 2,18; 22,16), Zac 12,10 (cf. Jn 19,37; Ap 1,7). Hoy rechazan la existencia de tales *Testimonios* como fuente de las citas de Mateo los autores que con más detenimiento han estudiado el tema ⁴¹. El argumento principal es la existencia en Mateo de numerosas citas propias, incluso en pasajes paralelos con otros sinópticos ⁴². La indudable coincidencia de varios autores neotestamentarios en el empleo de una determinada cita no arguye necesariamente la dependencia de un *Florilegio* escrito de cuya existencia no tenemos noticia alguna.

Por su parte, STENDAHL exagera la originalidad de Mateo, llegando a sostener la existencia de una escuela mateana que habría incorporado a la apologética y catequesis cristiana los procedimientos del *peser* que empleaba la comunidad esenia de Qumrán ⁴³. No parece, sin embargo,

³⁹ Cf. J. RENDELL HARRIS (with the assistance of VACHER BURCH), *Testimonies* (Cambridge, University Press): Part I (1916). Part II (1920). Partidario de los *Testimonia* (Zitatensammlung) se mostraba G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit* (Göttingen, Vandenhoeck, 1962).

⁴⁰ J. A. FINDLAY, *The First Gospel and the Book of Testimonies*, en *Amicitiae Corolla* (Essays presented to JAMES RENDELL HARRIS) (London 1933) páginas 57-71.

⁴¹ R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.101s; R. H. GUNDRY, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel* (Leiden, Brill, 1967) p.163-166; R. MCCONNELL, *The Authority and Use of the Old Testament in the Gospel of St. Matthew* (Basel, Reinhardt, 1969); W. ROTHFUCHS, *Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangeliums* (Stuttgart, Kohlhammer, 1969); JEAN MARIE VAN CANGH, *La Bible de Matthieu: Les citations de l'accomplissement*: RevThLouv 6 (1975) 205-211; F. VAN SEGBROECK, *Les citations d'accomplissements dans l'Évangile selon Matthieu d'après trois ouvrages récents*, en DIDIER, *L'Évangile selon Matthieu: Rédaction et théologie* (Gembloux, Duculot, 1972) p.107-130.

⁴² Véanse, entre otras: 4,14; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4; 27,9. W. L. KNOX, *The Sources of Synoptic Gospels* (Cambridge, University Press, 1953) vol.2 p.121-128, afirma gratuitamente que de tales *Testimonia* pudo sacar Mateo sus citas en 1,23s; 2,15 y 2,20. Si la Infancia de Jesús no formaba parte de la catequesis primitiva, no es pensable una colección de profecías relativas a esos años de la vida del Señor.

⁴³ Sobre el procedimiento *peser*, cf. J. CARMIGNAC, *Le genre littéraire de «Peser» dans la Pistis Sophia*: «Revue de Qumrán» 4 (1963-64) 497-522, nota a la p.497. El principal defensor del procedimiento *peser* como característico

que en Mateo se presente como revelada la aplicación que hace de los textos viejotestamentarios, cosa que caracteriza al *peser* qumránico⁴⁴. De hecho, la hipótesis de Stendahl es hoy generalmente rechazada⁴⁵.

Pero rechazar una escuela mateana adicta a los procedimientos del *peser* de Qumrán no significa negar las evidentes peculiaridades de Mateo en su manera de recurrir a pasajes del AT.

1. LAS CITAS NORMALES DEL AT EN MATEO

Ante todo sorprende la abundancia de referencias del AT en Mateo. HILLYER cuenta hasta 65, de las cuales 43 serían citas verbales, 11 de ellas precedidas de la famosa fórmula de cumplimiento⁴⁶.

En realidad, Mateo emplea el AT de muy diversas maneras.

— Aparte de las referencias a episodios de la Historia Sagrada, sin aludir a su consignación escrita (menciones de Jonás, de los ninivitas, de la reina de Sabá, de Sodoma y Gomorra, de Elías, de Tiro y Sidón, etc.), frecuentemente —en 23 casos al menos con toda claridad— *hablan con expresiones tomadas del AT* Jesús (5,4; 5,34; 5,35; 6,6; 7,23; 10,35; 11,5; 11,23; 11,29; 12,40; 13,32; 13,42; 13,50; 17,10s; 18,16; 24,21; 24,29s; 26,38; 26,64), el propio Evangelista (9,36; 27,35), las turbas en la entrada triunfal en Jerusalén (21,9), los sane-

de Mateo es K. STENDAHL, *The School of Matthew and its Use of the Old Testament* (Uppsala, Almqvist, 1954) (Philadelphia, Fortress, 1968).

⁴⁴ Cf. F. GARCÍA MARTÍNEZ, *El «peser»: interpretación profética de la Escritura: «Salmanticensis»* 26 (1979) 125-139.

⁴⁵ Cf. B. GÄRTNER, *The Habakkuk Commentary and the Gospel of Matthew: StTh 8* (1954) 1-24; J. FITZMYER, *The Use of Explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the New Testament* NTS 7 (1960-61) 297-333, concretamente p.332; R. H. GUNDRY, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel* (Leiden, Brill, 1967) p.155-159; W. ROTHFUCHS, *Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangeliums* (Stuttgart, Kohlhammer, 1969) (cf. recensión de M. KARNETZKI, en TLZ 96 [1970] 585-587); F. VAN SEGBROECK, *Les citations d'accomplissement dans l'Évangile selon Matthieu d'après trois ouvrages récents*, en DIDIER, *L'Évangile selon Matthieu: Rédaction et théologie* (Gembloux, Duculot, 1972) p.107-130.

⁴⁶ N. HILLYER, *Matthew's Use of the Old Testament: EvangQuart* 36 (1964) 12-26.

drítas junto a la Cruz (27,43). *Nueve casos* —más de la tercera parte— *son exclusivos de Mateo* (5,4; 5,34; 5,35; 6,6; 7,23; 11,29; 13,42; 13,50; 18,16).

— Unas 15 veces *Jesús en Mateo cita textos del AT sin ninguna fórmula introductoria*: 5,21; 5,27; 5,31; 5,33; 5,38; 5,43; 9,13; 12,7; 15,4; 19,18s; 22,37; 22,39; 23,39; 24,15; 27,46. Una vez lo hacen los saduceos, atribuyendo su cita sobre el levirato a Moisés (22,24). Las seis referencias del c.5 son exclusivas de Mateo. Igualmente son propias de él las dos citas de Os 6,6 en 9,13 y 12,7, aunque ambos episodios (comida en casa de pecadores y espigas arrancadas en sábado) son referidos en los tres sinópticos. Las otras siete citas de este bloque son comunes a los tres sinópticos o al menos a Mt y Mc.

— Hasta cuatro veces *Jesús introduce citas bíblicas con la fórmula*: «¿No habéis leído...?» = οὐκ (οὐδέποτε) ἀνέγνωτε: Gén 2,24 sobre la indisolubilidad del matrimonio (19,4s); el salmo 8,3 sobre los niños que le aclamaban en la entrada a Jerusalén (21,16); el salmo 118,22s sobre la piedra que desecharon los arquitectos al final de la parábola de los viñadores injustos (21,42); y Ex 3,6 sobre el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob = Dios de los vivos (22,31). Otras veces, con la misma fórmula introduce Jesús una referencia a lo que hizo David en Nob (12,3) o a lo que hacen los sacerdotes los sábados (12,5). Los dos primeros casos y este último son exclusivos de Mateo. En los otros tres coincide con los dos sinópticos (idéntica fórmula siempre en Mc, variada en Lc).

— Ocho veces *emplea Mateo la fórmula introductoria γέγραπται (está escrito)*: 2,6; 4,4; 4,6; 4,7; 4,10; 11,10; 21,13; 26,31. En 26,24 —en riguroso paralelismo con Mc 14,21 y con Lc 22,22 (καθὼς γέγραπται)— dice Jesús que el Hijo del Hombre se va *como está escrito* (pero sin cita explícita ninguna). Las citas de 4,4.6.7.10 aparecen igualmente en el relato de las tentaciones de Lc 4,4.8.10.12 (en este último caso: εἴρηται). La de 11,10, relativa al Bautista, recurre igual en Lc 7,27. La de 21,13, sobre el Templo, Casa de oración-cueva de ladrones, es paralela con Mc 11,17 y Lc 19,46. Y la de 26,31 («Heriré al Pastor y se dispersarán las ovejas») se encuentra igual en Mc 14,27. *Sólo es exclusiva de*

Mateo en este grupo la cita de *Miq* 5,1 en el episodio de los magos (Mt 2,6).

— Una vez Jesús en *Mateo* (15,7s) introduce una cita de *Isaías* (29,13) con la fórmula *καλῶς ἐπροφήτευσεν περὶ ὑμῶν*. El profeta dirigía una invectiva a sus compatriotas contemporáneos, que Jesús considera apropiada para los de su tiempo. La cita y la fórmula se encuentran igualmente en el lugar paralelo de *Mc* 7,6.

— Y una sola vez el Evangelista usa la fórmula *οὗτος ἐστὶν ὁ ῥηθεὶς* (3,3). La misma cita de *Is* 40,3 y referida al Bautista recurre en *Mc* 1,2 y en *Lc* 3,4 con la fórmula *γέγραπται*, así como en *Jn* 1,23 con la fórmula *καθὼς εἶπεν*.

De las 31 citas explícitas hasta ahora estudiadas, 12 (más de la tercera parte) son exclusivas de *Mateo*.

2. LAS CITAS DE COMPLEMENTO

(CON EL VERBO *πληροῦν*) EN *MATEO*

Capítulo aparte merced a las 13 citas en las que *Mateo* emplea la fórmula introductoria con el verbo *πληροῦν*⁴⁷:

5 ἵνα πληρωθῇ (1,23; 2,15; 4,14s; 12,17; 21,4)⁴⁸.

3 ὥπως πληρωθῇ (2,23; 8,17; 13,35).

⁴⁷ La famosa fórmula característica de *Mateo* fue llamada *Reflexionszitate* por H. J. HOLTZMANN, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie* I 2 (1911) p.514. STRECKER asegura que ya las llamó así en la edición de 1889, que no he logrado consultar. Esta nomenclatura estuvo en vigor durante varias décadas en los autores de habla alemana. Los de habla inglesa emplean el término «Formula Quotation» desde el artículo de JOHNSON en *Harv-ThRev* 36 (1943) p.135. Pero la denominación inglesa no resalta lo específico de *Mateo*, y la etiqueta de Holtzmann es poco expresiva, dado que no siempre las citas así introducidas aparecen como efecto de una reflexión ni se descubre cuál pueda ser ésta. Así las cosas, ROTHFUCHS, en su obra mencionada en la nota 13, introdujo el término *Erfüllungszitate*, que se ha generalizado y ha pasado a las lenguas latinas (cita de cumplimiento, citations d'accomplissement, citazioni di adempimento). La nueva denominación tiene la ventaja de recoger el valor fundamental del verbo *πληροῦν* que figura en todas ellas, pero es tan imprecisa y ambigua como el alcance de dicho verbo en las distintas citas que introduce.

⁴⁸ Generalmente, las ediciones críticas del NT rechazan la autenticidad de esta misma fórmula en Mt 27,35, donde algunos códices la traen como introducción a la cita —más completa— de Sal 22,19, con clara dependencia de Jn 19,24.

- 2 τότε ἐπληρώθη (2,17; 27,9).
- 1 ἀναπληροῦται αὐτοῖς (13,14).
- 1 ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ (26,56: sin cita concreta).
- 1 πῶς οὖν πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ (26,54: sin cita concreta).

De los 13 casos de este grupo, 10 son exclusivos de Mateo.

Sólo es común a los tres sinópticos la cita de Isaías 6,9-10 en el *logion* sobre el fin de las parábolas (Mt 13,14s; Mc 4,12; Lc 8,10), aunque en Mc y Lc se introduce sin πληροῦν. La referencia al «cumplimiento de las Escrituras» sin cita concreta (Mt 26,56) aparece en Mc 14,19. Y la relación de la entrada solemne en Jerusalén con el pasaje de Zacarías 9,9 —que Mateo descubre en 21,4— sólo es vista por Jn 12,14-16 (también πληροῦν).

Merece la pena analizar uno por uno los 13 pasajes con vistas a descubrir el alcance de la famosa fórmula. Los cuatro lugares relativos a Mt 1-2 (1,23; 2,15; 2,17, y 2,23) serán estudiados con mayor detenimiento en el comentario a los pasajeros respectivos.

a) ἵνα πληρωθῇ

— Mt 1,22s. Véase más adelante, p.189ss.

La fórmula introduce aquí el pasaje de Is 7,14 sobre la concepción y nacimiento de Emmanuel. Tras referir la angustiosa duda de José ante la concepción de María, que le llevó al borde de la ruptura de su compromiso matrimonial con ella, y después de contar la aparición de un ángel del Señor en sueños que le explica el origen preternatural de lo acaecido y le intima la orden de aceptar a María como esposa y de imponer al niño que de ella nazca el nombre de Jesús, asegura Mateo que «*todo esto sucedió* para que se cumpliera lo dicho por el Señor mediante el profeta». En el pasaje citado —cuyo carácter de predicción mesiánica es, como veremos, muy discutible⁴⁹— se trata de una muchacha (el término empleado en el TM es *ha almah*: traducido

⁴⁹ Véase, más adelante, p.197.

por παρθένος en los LXX) que concebirá y dará a luz un niño, a quien llamarán (así en plural, según Mateo) Emmanuel. No se cumple el dicho profético *en cuanto al nombre impuesto al niño* (allí Emmanuel, aquí Jesús) ni *en cuanto a la persona que se lo impone* (allí, según la lectura de Mateo, un plural indefinido; aquí, José en concreto). La semejanza más acusada es una simple coincidencia verbal (sólo perceptible en la versión de los LXX) según la cual la madre será una «virgen». Y aun así el pasaje profético no dice si tal virgen sigue siéndolo *in sensu composito* tras la concepción y parto del Emmanuel; mientras que en Mateo está clara la concepción virginal de la madre de Jesús.

La primera impresión que se tiene es que la cita ha sido motivada por simple *Gerezhah shawah* (analogía verbal) entre lo ocurrido en el NT (Mt 1,18-21) y el texto de Isaías en los LXX (παρθένος), reforzada en este caso por *Hegqes* (analogía de casos): «virgen» que concibe y da a luz un niño, a quien se impone un nombre teóforo (Emmanuel-Jesús)⁵⁰. Si a eso se añade que el significado del nombre teóforo isaiano (cuya traducción ofrece expresamente Mateo) le va muy bien al hijo de María, se comprende que el Evangelista haya citado Is 7,14 como «cumplimiento» de *todo lo anteriormente referido en Mt 1,18-21*. No es que Is 7,14 anuncie proféticamente la concepción virginal de María y la imposición del nombre de Jesús a su hijo por parte de José (esto último, al menos, evidentemente no). Es que lo ocurrido (concepción virginal e imposición de un nombre teóforo que define exactamente lo que es el Hijo de Dios que lo lleva) se expresa aptísimamente con el oráculo de Is 7,14. No es cumplimiento de una profecía; es realización de lo expresado allí por el profeta en una forma insospechadamente más real: «virgen» de verdad, «Dios con nosotros» realmente.

— Mt 2,15. Véase más adelante, p.282ss.

Cuando un ángel, en sueños, avisa a José que huya con la Madre y el Niño a Egipto, porque Herodes lo busca para matarlo, Mateo asegura que José puso en práctica el

⁵⁰ Cf. D. MUÑOZ LEÓN, *Derás. Los caminos y sentidos de la Palabra Divina en la Escritura*. Primera parte: *Derás targúmico y derás neotestamentario* (Madrid, CSIC, 1987) p.296s.

mandato del ángel y estuvo en Egipto hasta la muerte de Herodes «para que se cumpliera lo dicho por el Señor mediante el profeta que dijo: *De Egipto llamé a mi hijo*».

El pasaje citado de Os 11,1 habla del amor que Dios tuvo a Israel en los comienzos, *cuando lo sacó de Egipto*: «Cuando Israel era niño yo lo amé, y de Egipto llamé a mi hijo». Piensan algunos que «de Egipto» (ἐξ Αἰγύπτου en los LXX; ממצרים en el TM) no indica *lugar de donde*, sino *tiempo desde cuando*: Desde los tiempos de Egipto le llamé *para* hijo mío, le predestiné *para* hijo mío, le vengo tratando como a hijo mío. En ese caso, la aplicación a la huida de Jesús a Egipto sólo estaría justificada por *Gezerah shawah* (analogía verbal del término *Egipto*). Si se retiene el sentido local, Oseas habla de la *salida de Egipto*, mientras que en Mt 2,15 se relaciona con la *ida de Jesús a Egipto*. Nótese además que, para Oseas, la vuelta a Egipto parece tener valor de castigo⁵¹.

Mateo, en este caso, se aparta de los LXX, según los cuales Yahveh llamó de Egipto τὰ τέκνα αὐτοῦ, es decir, a los hijos de él (de Israel). Prefiere Mateo aquí el TM que emplea el singular con sufijo nominal de primera persona (לבני = mi hijo).

Da la impresión de que Mateo, convencido de que Jesús es verdaderamente Hijo de Dios, aplica a su forzada huida a Egipto un texto profético en que se menciona Egipto y que, referido a Jesús, afirma (según el TM) su filiación divina. Estas dos referencias le bastan para decir que en lo ocurrido se cumple el dicho profético. Según esto, Os 11,1 *no sería un anuncio profético* —ni literal, ni típico, ni en sentido pleno— *de la huida de Jesús a Egipto*. Es lo ocurrido ahora lo que se expresa aptísimamente con el dicho de Oseas interpretado a la luz de lo acaecido. Con más razón que en el caso de Oseas, puede Yahveh decir ahora: «De Egipto he llamado a mi hijo» (para que venga a Egipto, se entiende).

— Mt 4,14-16.

La cita aquí (Is 8,23-9,1) es exclusiva de Mateo, aunque

⁵¹ Véase Os 8,13 e incluso 11,5. En este segundo pasaje el TM lee: «No volverá el país de Egipto»; lo cual hace más difícil la aplicación de 11,1 al Mesías.

el pasaje evangélico donde se inserta es claramente paralelo con Mc 1,14 y, en cierta manera, con Lc 4,14: se trata de la vuelta de Jesús a Galilea tras el Bautismo y Tentaciones en el desierto y después de ser encarcelado Juan. Sólo Mateo precisa que Jesús «se fue a vivir a Cafarnaúm, la ciudad junto al mar, en los confines de Zabulón y Neftalí». Esta precisión geográfica no parece haber formado parte de la catequesis primitiva. Pero Mateo, sabedor de que así ocurrió en la realidad, observa que *literalmente* se aviene con lo dicho por Isaías en 8,23-9,1, e introduce la cita precedida de la fórmula ἵνα πληρωθῇ. El pasaje citado, perteneciente al Libro del Emmanuel, tiene proyección mesiánica. Pero las referencias geográficas figuran en el profeta como simple metáfora para indicar, en contraste con la reciente invasión de esa zona por Teglatfalasar III (4 Re 15,29), la liberación futura. Mateo ve en el hecho de la predicación de Jesús en esa región el «cumplimiento» de aquella profecía con un alcance geográfico que posiblemente no tuviera. La liberación allí anunciada no debía afectar sólo a aquella región, sino al menos a toda Palestina, incluido el Reino de Judá. Mateo, en su afán de coincidencia entre el texto profético y la realidad cristiana, parece limitar a Cafarnaúm, la ciudad junto al mar, lo que Isaías designa con la fórmula $\text{הַיַּרְדֵּי הַיָּם} = \text{ὁδὸς θαλάσσης} = \text{Via Maris}$, que comprendía el recorrido entre Megiddo y Damasco. En el supuesto de que el pasaje citado de Isaías fuera *directamente mesiánico*, el cumplimiento geográfico limitado a Cafarnaúm sobrepasaría la intención metafórica —la parte por el todo— que el dato tenía en el oráculo del profeta.

No me atrevo a afirmar ni a negar que Mateo se refiera al «cumplimiento» de algo conceptualmente predicho. Pienso que Mateo ve en el hecho histórico de la predicación de Cristo en esa zona la realización de lo que materialmente suenan las palabras de Isaías: realización —en cuanto suerte favorable para esa zona antiguamente sojuzgada— que históricamente no había tenido lugar desde la época en que la anunció el profeta hasta los tiempos del Evangelista.

— Mt 12,17ss.

Aquí la relación entre lo ocurrido y la cita de Is 42,1-4 aducida por Mateo es lejanísima.

El lugar es paralelo con Mc 3,7-12 y Lc 6,17-19: tras la curación —como aquí— del hombre que tenía una mano paralizada. La cita es exclusiva de Mateo. Jesús cura a numerosos enfermos (y endemoniados, según Mc y Lc). Estos últimos —según Marcos— le aclaman diciendo: «¡Tú eres el hijo de Dios!» Jesús «les mandó enérgicamente que no le descubrieran» (sensiblemente idéntico en Mt 12,16 y en Mc 3,12), «para que se cumpliera —añade sólo Mateo— lo dicho por el profeta Isaías:

He aquí mi Siervo, a quien elegí,
mi Amado, en quien mi alma se complace.
Pondré mi Espíritu sobre él,
y anunciará el juicio a las naciones.
No disputará ni gritará,
no oirá nadie en las plazas su voz.
La caña cascada no la quebrará
ni apagará la mecha humeante,
hasta que lleve a la victoria el juicio:
en su nombre pondrán las naciones su esperanza».

La cita hecha por Mateo es una versión, en este caso, mucho más cercana al TM que a los LXX. El pasaje citado pertenece al primer Canto del Siervo de Yahveh y alude a su paciencia y mansedumbre. El carácter mesiánico del cántico es indudable. Pero la referencia a lo que ocurre en el contexto de Mateo es muy tenue. A lo sumo, se podría pensar en la discreción y silencio de que Jesús rodea su actuación milagrosa: silencio y discreción que en el contexto evangélico no es tanto mansedumbre o humildad cuanto prudencia para no exacerbar el mesianismo triunfalista de unos y la indignación farisaica o la suspicacia de otros.

— *Mt 21,4s.*

Es quizá el caso más claro de «cumplimiento» de una profecía en la línea en que fue hecha. Aun así, el cumplimiento sobrepasa en realismo lo anunciado. Se trata de la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén, montado sobre un pollino.

El episodio es contado por los cuatro evangelistas (Mt 21,1-11; Mc 11,1-11; Lc 19,28-38; Jn 12,12-19). Marcos y

Lucas se limitan a decir que Jesús montó sobre un pollino «sobre el que no había montado todavía ningún hombre»; pero no citan ningún pasaje del AT. Juan cita el mismo texto que Mateo, aunque abreviado, y comenta: «Esto [que lo realizado por Jesús en aquella ocasión estaba predicho] no lo comprendieron sus discípulos de momento; pero cuando Jesús fue glorificado, cayeron en la cuenta de que esto estaba escrito sobre él y que era lo que habían hecho» (Jn 12,16).

Mateo aduce, con la fórmula ἵνα πληρωθῇ, una cita conflata. La introducción («Decid a la Hija de Sión») está tomada de Is 62,11, exactamente según los LXX. Sigue el texto de Zac 9,9 («He aquí que tu Rey viene a ti, manso y montado en una asna y un pollino, hijo de animal de yugo», literal según los LXX en las nueve primeras palabras griegas, pero sustituyendo las últimas (ἐπὶ ὑποζύγιον καὶ πῶλον νέον) por otra frase literalmente conforme con el TM: καὶ ἐπὶ πῶλον υἱὸν ὑποζυγίου).

Es evidente que en el texto original el último estico va en aposición (paralelismo) con el anterior:

«El Rey de Sión vendrá montado sobre un pollino,
hijo de una asna doméstica».

Pero es asimismo innegable la existencia de un *wau* al principio del último estico, que los LXX y Mateo traducen por un καὶ. Así, literalmente da la impresión de que se trata de dos asnos: el pollino y su madre. De hecho, el pollino sobre el cual montó Jesús era muy joven y estaba todavía sin domar. Mateo —sólo él— hace decir a Jesús que encontrarán una asna atada y un pollino con ella, y que, si alguien les pide cuentas al ver que se los traen, respondan que el Señor *los* necesita, pero en seguida *los* devolverá. Más aún: llega a decir Mateo que los discípulos pusieron *sobre ellos* sus mantos (sobre los dos asnos) y que él se sentó *sobre ellos* (¿sobre los asnos o sobre los mantos?).

Que en la procesión tomaron parte los dos animales parece normal, porque el pollino aún no domado difícilmente se habría dejado conducir sin la compañía de su madre.

Con ello Mateo ve cumplida la profecía de Zacarías

hasta en los más mínimos detalles. El pasaje aducido en este caso es ciertamente mesiánico. Pero el detalle del Rey *caballero sobre un asno* es sin duda metafórico en Zacarías, y significa su carácter humilde y pacífico (πραῦς = עני). Jesús, para que cayeran en la cuenta de que él encarnaba al Rey de Sión profetizado —y justamente con las características anunciadas por Zacarías—, montó la escena *ex professo*. Esta vez *lo acaecido* —que era *lo predicho*— se cumplió *sobrepasando en realismo* lo anunciado.

b) ὥπος πληρωθῇ

— Mt 2,23. Este curioso pasaje, en el que a la solemne fórmula introductoria no sigue ningún texto concreto, a pesar de la referencia a *profetas* en plural, lo trataremos más adelante (p.312ss). Las posibles conclusiones en orden a establecer el valor de la fórmula dependerán de lo que se pueda rastrear sobre los presuntos pasajes proféticos aludidos.

— Mt 8,17. La cita (Is 53,4) es exclusiva de Mateo, a pesar de que el pasaje es rigurosamente paralelo con Mc 1,32ss y Lc 4,40s: en Cafarnaúm, después de curar a la suegra de Pedro y a la puesta del sol. Se presentan numerosos endemoniados y enfermos a los que Jesús cura «para que se cumpliera lo dicho por el profeta Isaías:

El tomó (ἔλαβεν) nuestras flaquezas
y cargó con (ἐβάρστασεν) nuestras enfermedades».

El texto citado es ciertamente mesiánico, referido al Siervo de Yahveh. Pero no habla de *curaciones milagrosas que hubiera de realizar el Mesías*. Se trata más bien de *sus sufrimientos vicarios*. Lo que él padecerá no es, como pudiera parecer, castigo de Dios por sus pecados, sino por los nuestros, que ha cargado sobre sí.

No se cumple en este caso lo dicho por el profeta. Pero lo que sucede —la curación milagrosa de los enfermos como obra del Mesías— es consecuencia anticipada de la expiación de los pecados (causa de todas las enfermedades) que Jesús realizará con su pasión dolorosa. Esa simple relación entre las curaciones realizadas por Jesús y la *satisfacción*

vicaria del Siervo de Yahveh paciente sugiere a Mateo la acomodación del texto de Isaías. El ámbito de coincidencia es la *mención de las enfermedades* y la *acción de Cristo sobre ellas* (en Isaías, *soportándolas*; en Mateo, *curándolas*).

— *Mt 13,35*. De nuevo es exclusiva de Mateo la cita con que resume la enseñanza parabólica de Cristo (véase el lugar paralelo de *Mc 4,33s*), y que está tomada de *Sal 78,2*. Jesús hablaba en parábolas «y nada les hablaba sin parábolas, para que se cumpliera lo dicho por el profeta, que dice:

Voy a abrir mi boca en parábolas,
a publicar lo que estaba oculto desde la creación».

La razón de la cita en este caso es la *simple coincidencia verbal* (*Gezerah shawah*) entre lo que hacen el Salmista y Cristo. Ambos *hablan en parábolas* (el autor del Salmo, en *mesalim* o breves sentencias rítmicas para sacar lecciones de la historia de Israel; Jesús, en comparaciones largas con enseñanzas sobre la naturaleza del Reino). Nadie afirmará que Cristo, hablando en parábolas, *realizara algo que, pensando en El, hubiera predicho el Salmista*. Nos hallamos de nuevo ante un caso de simple analogía verbal, como en la cita que *Mt 1,23* hace de *Is 7,14* en base al término *παρθένος*.

c) τότε ἐπληρώθη

— *Mt 2,17*. Al referir Mateo que Herodes, viéndose engañado por los magos, ordenó degollar a todos los niños menores de dos años de Belén y sus cercanías, dice que «entonces se cumplió lo dicho por el profeta Jeremías, que dice:

Se ha escuchado un clamor en Ramáh,
mucho llanto y lamento:
Raquel, que llora a sus hijos,
y no quiere consolarse
porque ya no existen».

El pasaje citado de *Jer 31,15* habla de la marcha de los desterrados de Israel deportados a Asiria el 721. Poéticamente describe el llanto inconsolable de Raquel, sepultada en Ramáh (9 km al norte de Jerusalén), que, como madre

de José, considera hijos suyos a los descendientes de Efraím y Manasés. Yahveh, por el profeta, la manda reprimir su llanto y consolarse porque «volverán los hijos a su territorio» (Jer 31,16s).

Por muchas vueltas que se le dé a Jer 31,15, no hay manera de ver en él una *predicción de la matanza de los Inocentes*. Ni Raquel podía llamar hijos suyos a los betlemitas, descendientes de Judá, ni la suerte de los deportados supervivientes es igual a la desaparición de los Inocentes, ni el contexto consolador de Jeremías tiene nada que ver con la muerte irreversible de los niños de Belén.

Parece que en nuestro caso la cita de Mateo se debe a simple *analogía de circunstancias* (*Heqqes*): situación lamentable, capaz de provocar llanto y lamentos inconsolables. Esto bastó para sugerir a Mateo el recurso y acomodación del pasaje poético de Jeremías. A la *semejanza de circunstancias luctuosas* se añadía la tradición —equivocada, pero tenazmente sostenida— de que Raquel estaba enterrada en las proximidades de Belén⁵². Como en los tiempos de la deportación asiria, piensa Mateo que lo acaecido en Belén con los Inocentes pudo arrancar de Raquel la misma lamentación que en aquel caso poéticamente le atribuyó el profeta.

— *Mt 27,9s.* En relación con la muerte de Judas —que Mc y Lc no cuentan, y que Hech 1,18 explica, porque «cayendo de cabeza reventó por medio»—, Mateo habla de un campo («el Campo del Alfarero») que los príncipes de los sacerdotes compraron para sepultura de peregrinos con las treinta monedas de plata que dieron a Judas por la entrega de Jesús y que el apóstol traidor devolvió a los sanedritas antes de ahorcarse. En Hech 1,18 se dice que ese campo lo compró Judas «con el precio de su iniquidad», cuya cuantía no refieren ni Hech, ni Mc, ni Lc, pero que Mt 26,15 fija en 30 monedas de plata.

A base de estos datos (compra del Campo del Alfarero y

⁵² Cf. J. M. BOVER, *El sepulcro de Raquel: ¿Efrata Belén o Efrata Ramah?*: EB, 1.^a Serie, 7 (1928) 227-237; G. LOMBARDI, *H. Farah-W. Farah presso Anatot e la questione della tomba di Rachele* (Gen 35,16-20; 1 Sam 10,2-5; Jer 31,15): «Liber Annuus» 20 (1970) 299-352.

precio de la venta de Jesús, fijado en 30 monedas de plata), Mateo asegura que «entonces se cumplió lo dicho por Jeremías el profeta, que dice:

Y recibieron las treinta monedas de plata,
tasa del tasado a quien tasaron
por parte de los hijos de Israel,
y las dieron para el Campo del Alfarero
según me lo ordenó el Señor».

Es la cita más complicada de todas las que venimos estudiando.

Por de pronto, Mateo atribuye a Jeremías⁵³ lo que, al menos en el contenido de Mt 27,9, es cita libre de Zac 11,13. Los comentaristas piensan que Mateo lo atribuye a Jeremías porque los datos de Zacarías se completan con la compra de «un campo» (Jer 32,7-9), la referencia al «alfarero» (hasta siete veces en Jer 18,2-6) y el anuncio divino de que Tophet (en Ge-hinnon) se convertirá en *lugar para sepulturas* (Jer 19,11).

El texto de Zac 11,12-13 suena así:

«Yo les dije: Si os parece bien, dadme mi jornal; si no, dejadlo. Ellos pesaron mi jornal: treinta siclos de plata. Yahveh me dijo: ¡Echa al tesoro esa esplendidez de precio en que he sido apreciado por ellos! Tomé, pues, los treinta siclos de plata y los eché en la Casa de Yahveh, en el tesoro».

Los dos verbos de las dos acciones principales, que en Zac 11,13 iban en primera persona de singular, referidas al propio profeta («tomé» y «eché» = וָאֶקַח ... וָאֶשְׁלַךְ), en Mateo —por *al-tigrey*— se convierten en tercera persona de plural (ἐλάβον y ἔδωκαν) para que se avengan con el sujeto del cumplimiento que son los príncipes de los sacerdotes

⁵³ Jeremías falta en 33,57 syro-sinaítica, syro-peshitta, Diatessaron arábigo y en los códices *a* y *b* de la Vetus Latina. Estos silencios serían correcciones apologéticas, según advirtió ya SAN AGUSTÍN, *De consensu Evangelistarum* III 29 (ML 34,1175). H. F. D. SPARKS, *St. Matthew's References to Jeremiah* (2,17): JTS 1 (1950) 155ss, piensa que la cita «equivocada» de 27,9 se debe a que Mateo usaba un texto en el que los *Profetas Posteriores* iban encabezados por Jeremías, como ocurre en manuscritos alemanes y franceses, y como decía Baba Bathra 14b: «Nuestros rabinos piensan que el orden de los Profetas es Josué, Jueces, Samuel, Reyes, Jeremías, Ezequiel, Isaías, los Doce».

(recuérdese el plural καλέσουσιν en la cita de Is 7,14, tal como la aduce Mt 1,23).

La frase griega τὴν τιμὴν τοῦ τετιμημένου ὃν ἐτιμήσαντο ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ traduce de manera literal el juego de palabras del TM en Zacarías 11,13, que dice: **הַגִּדְלָהּ אֲדָר הַיָּקָר אֲשֶׁר יִקְרִי מַעֲלֵיהֶם** = la esplendidez del precio en que he sido apreciado por ellos. El literalismo estricto en la traducción del texto hebreo original retiene al final el ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ, claramente incorrecto en el griego de Mateo. En el TM, **מַעֲלֵיהֶם** (por ellos) era exigido por el carácter pasivo, aunque en forma activa, del verbo hebreo empleado. Pero la forma media (ἐτιμήσαντο) que Mateo ha dado al verbo en su traducción no admite el sujeto agente en genitivo con ἀπὸ.

De igual manera εἰς τὸν ἀγρὸν τοῦ κεράμεως es traducción literal del TM (**אֶל הַיּוֹצֵר** = al alfarero), que la versión siríaca leyó tal vez **הַאֲוֹצֵר**, puesto que traduce por «tesoro» (así también la Biblia de Jerusalén en Zac 11,13). Mateo juega evidentemente con el doble sentido de esta doble lección, que sabía distinta en el TM y en los LXX. De hecho, Judas entrega las monedas al Templo (a la Casa de Yahveh: Zac 11,13b). Pero los sacerdotes no estiman conveniente echar ese dinero (precio de sangre) en el tesoro del Templo (**κορβανῶν**) y compran con él el Campo del Alfarero. La añadidura de ἀγρὸν, que no se encuentra ni en el TM ni en los LXX de Zac 11,13, es exigida en Mateo por lo ocurrido (la compra del campo por los sanedritas).

La cita así adobada termina poniendo en boca del profeta **καθὰ συνέταξέν μοι ὁ Κύριος**, que al pie de la letra, sin el μοι, recurre en Ex 9,12 traduciendo **כַּאֲשֶׁר רָבַר**. Con ello, Mateo hace decir a Zacarías que lo hecho por él le había sido ordenado por Yahveh, cosa que expresamente se afirma en Zac 11,13a. Y así el lector concluye que lo acaecido en el caso de Judas (venta de Jesús por 30 monedas; entrega de ese dinero, por parte de Judas, al tesoro del Templo, y compra con él de un Campo del Alfarero para sepultura de peregrinos) estaba preordenado por Dios. No se trata estrictamente de *predicción conceptual*, sino de *preordenación providencial fáctica*.

Realmente, el pasaje de Zacarías es una acción simbóli-

ca (literaria, no real) en que el profeta hace de pastor de Israel en nombre de Yahveh. El raquíico sueldo que le dan es considerado por Yahveh como un desprecio a su persona, y por ello manda al profeta que lo eche en el cepillo del Templo. No hay la más leve referencia mesiánica en el pasaje, a menos que en el profeta —personificación literaria de Yahveh— se quiera ver tipificado al Mesías. Mateo descubre que lo acaecido en el caso de Judas tiene *sorprendentes semejanzas* con el texto de Zacarías. Consiguientemente lo aduce, aunque para ello tenga que introducir *tres retoques importantes*: adoptar diversas lecturas de una misma palabra (האוצר היוצר); atribuir a sujeto plural lo que en el texto original realizaba el mismo profeta en singular (*tomaron* las 30 monedas... y *las dieron* para comprar); y añadir «el campo» (τὸν ἀγρὸν), que no figuraba en el original. ¿Habrá quien, a la vista de estas manipulaciones, se atreva a sostener que Mateo ve en lo acaecido a Judas la interpretación inspirada del pasaje de Zac 11,13, expresamente compuesto para enunciarlo proféticamente?

d) ἀναπληροῦται αὐτοῖς

— Mt 13,14s. Curiosa es la cita de Is 6,9-10 puesta en boca de Jesús cuando responde a la pregunta de sus discípulos: ¿Por qué les hablas en parábolas? Esta vez la misma cita aparece —aunque formulada más brevemente— en los lugares paralelos de Mc 4,12 y Lc 8,10.

Sorprendentemente, Mateo emplea en esta ocasión el compuesto ἀναπληροῦται, pero sin conjunción final (ἵνα u ὥπως) delante: cosa extraña, porque la cita se introduce con un simple ἵνα tanto en Marcos como en Lucas.

Parecería que a Mateo le resultó duro atribuir a efecto de la predicación en parábolas el endurecimiento e incredulidad de los judíos. Por ello, tal vez, se limita a decir que así «se cumplió para ellos o en ellos (αὐτοῖς) la profecía de Isaías».

El texto citado por los tres sinópticos forma parte de la misión del profeta. Conocedor Dios de la mala acogida que va a tener el ministerio de Isaías, le envía en una especie de gesto desesperado. Isaías hará cuanto Dios le mande y esté

en su mano; pero sus oyentes le rechazarán. Mateo, al decir que esto se cumple para los oyentes de Cristo, quiere decir que ocurre con éstos lo que ocurrió con los oyentes de Isaías. Lo que dice Is 6,9-10 no es una predicción de la mala acogida de la predicación de Jesús por sus contemporáneos; es previsión divina de lo que iba a suceder con la predicación de Isaías en su tiempo. Pero describe, como si fuera dicho para ellos, lo que ocurrió con los oyentes de Cristo.

e) πῶς οὖν πληρωθῶσιν αἱ γραφαί

f) ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαί

— Mt 26,54 y 56. Al prohibir a Pedro que le defienda con las armas, recordándole que El podía pedir al Padre doce legiones de ángeles, Jesús arguye: «¿Cómo entonces se cumplirían las Escrituras de que así debe suceder?» Y al momento del Prendimiento, añade el Evangelista: «Todo esto sucedió para que se cumplieran las Escrituras de los profetas».

Aduzco estos dos pasajes por la solemnidad de la fórmula que emplea Mateo, aunque poco podemos aclarar sobre el alcance de ésta, ya que el Evangelista no cita textos concretos. Es presumible que piense en predicciones directas sobre la Pasión, pero absolutamente hablando pudo pensar en la predicción genérica del Siervo de Yahveh. (Recuérdese lo que ocurre en Mt 2,23.)

g) Conclusiones

Tras el análisis pormenorizado de las citas de cumplimiento en Mateo, tal vez estemos en condiciones de poder sintetizar los resultados.

— *La misma fórmula de introducción de cita de cumplimiento tiene en Mateo muy diverso valor, según los casos.*

— En ocasiones, los textos aducidos cuyo cumplimiento se afirma son proféticos (4,14ss; 8,17; 12,17; 21,4; 26,54 y 56). Pero en otras no consta que lo sean (1,23; 2,15; 2,17; 13,14s; 13,35; 27,9). En 2,23 no podemos saberlo, porque no consta a qué pasajes se refiere.

— Cuando se trata del cumplimiento de pasajes proféti-

co-mesiánicos: unas veces va más allá de lo profetizado, porque sobrepasa en realismo lo que en la profecía era simple metáfora: Tierra de Zabulón y Neftalí (4,14ss), el pollino y el asna (21,4) ⁵⁴. Otras veces *acomoda el texto a un sentido distinto del que tiene en la profecía* (como en las enfermedades que Cristo tomó: 8,17), o *la referencia es muy tenue* (como en la caña quebrada y mecha humeante: 12,17).

— En las citas no proféticas, a menudo se trata de *simple coincidencia verbal* (13,35) o de *simple paridad de circunstancias* (1,23; 2,15; 2,17; 13,14s; 27,9) ⁵⁵.

— En ambas clases de citas, Mateo deja *huellas de su propia labor redaccional*: amplía en el cumplimiento detalles que no tienen los otros dos sinópticos con objeto de adaptar mejor la cita (4,14ss; 27,9), o juega con la doble lección de una palabra (2,5s; 27,9), o cambia un pasivo singular por un activo plural (1,23; 27,9).

Así las cosas, pienso que *las citas introducidas por Mateo con la fórmula de cumplimiento no deben necesariamente ser valoradas, con el rigor que sugieren los términos de dicha fórmula, como si fueran siempre realización de algo profetizado*. El alcance de cada cita no depende de la fórmula —casi estereotipada— que la introduce. En cada caso deberá decidir el contexto.

3. ¿CITAS DE CUMPLIMIENTO FUERA DE MATEO?

Aunque en Mateo abunden extraordinariamente, las citas de cumplimiento (con la misma fórmula mateana o, al menos, con empleo del verbo πληροῦν) no son exclusivas del primer Evangelista. Un breve recorrido por los demás autores del NT puede ayudarnos a esclarecer el alcance de la famosa fórmula.

⁵⁴ Esto no es exclusivo de Mateo. Simple metáfora era la referencia al viaje de Yahveh y al envío de su heraldo en Is 40,3 a propósito de la vuelta de la Cautividad; y el Nuevo Testamento lo entiende realmente de Jesús y del Bautista: Mt 3,3; Mc 1,3; Lc 3,4; Jn 1,3. Por cierto que los cuatro, para que se cumpla más claramente en el Bautista, cambian la puntuación uniendo «en el desierto» a la voz que clama, en lugar de iniciar con ello el mensaje de la voz: «En el desierto, preparad camino a Yahveh».

⁵⁵ El mismo Jesús dice (Mc 7,6; Mt 15,8s) que «bien profetizó de vosotros Isaías» (Is 29,13), porque dijo algo en su tiempo que les va bien a los contemporáneos de Jesús.

Marcos. La emplea dos veces:

En el pasaje críticamente dudoso de 15,28 donde, tras decir que Jesús fue crucificado en medio de dos ladrones, añade: καὶ ἐπληρώθη ἡ γραφή: fue contado entre malhechores (Is 53,12). De ser auténtico el pasaje, Marcos habría aplicado a la compañía de los dos ladrones en la Cruz lo que, según Lc 22,37, anunció Jesús en términos generales: «Tiene que cumplirse en mí (δεῖ τελεσθῆναι) lo que está escrito: fue contado entre malhechores». El pasaje de Is 53,12 es mesiánico, pues pertenece al cuarto cántico del Siervo de Yahveh. Pero no se anuncia allí la muerte *entre* dos ladrones, sino simplemente que será tenido por malhechor. La aplicación materializaría el μετὰ dándole un *sentido local* que en la profecía no tiene.

— En 14,49 Jesús comenta que lo prenden violentamente, siendo así que diariamente había enseñado públicamente en el Templo. Pero añade que así tenía que ser: ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαί, sobre su Pasión y Muerte. Es rigurosamente paralelo con Mt 26,56.

Lucas. Sólo dos veces emplea el verbo πληροῦν introduciendo cita del AT:

— En Nazaret (4,21), cuando Jesús se autoproclama el Mesías anunciado por Is 61,1-2, dice: σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφή αὕτη. Equivale a decir: Yo soy aquel de quien se escribió proféticamente esto. No se refiere al cumplimiento —*hic et nunc*— de todo lo dicho en el texto: No ha sido ungido ni enviado hoy ni hoy va a dar vista a los ciegos...

— En 24,44, cuando se aparece a los Apóstoles en Jerusalén, Jesús les recuerda ὅτι δεῖ πληρωθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα acerca de El en la Ley de Moisés, en los Profetas y en los Salmos. Se refiere a predicciones proféticas, pero no cita textos concretos. En Lc 1,20, Gabriel reprende a Zacarías por no haber creído en sus palabras, que se realizarán (οἵτινες πληρωθήσονται) a su debido tiempo.

Juan. Usa con relativa frecuencia fórmulas introductorias de citas del AT con el verbo πληροῦν:

— Dos de ellas (18,9 y 18,32) se refieren a anteriores predicciones del propio Jesús que se cumplen.

— En 12,38, ante la incredulidad de los judíos, apostilla

Juan: ἵνα ὁ λόγος Ἡσαίου τοῦ προφήτου πληρωθῇ: «Señor, ¿quién dio crédito a nuestras palabras? Y el brazo del Señor, ¿a quién se reveló?» El pasaje citado (Is 53,1) es mesiánico, pues pertenece al cuarto cántico del Siervo de Yahveh. Pero se refiere a lo insospechado, sorprendente e increíble del anuncio, no al rechazo de ese anuncio por los incrédulos. Tanto esto como la siguiente cita (v.39) de Is 60,10 es un caso más de acomodación por aptitud de la fórmula viejotestamentaria para expresar lo sucedido ahora (en el primer caso) o por semejanza de circunstancias (en el segundo): vuelve a pasar ahora lo que ocurrió en tiempos del profeta y él expresó en el texto aducido.

— En 13,18 Jesús anuncia la traición de Judas: ἵνα ἡ γηραφὴ πληρωθῇ: el que come mi pan ha alzado contra mí su talón. La misma frase introductoria, pero sin cita de texto concreto, emplea Jesús en la Oración Sacerdotal y refiriéndose también a Judas (Jn 17,12). El lugar citado en Jn 13,18 es Sal 41,10, donde David se queja de la traición de Ajitófel. Por paridad de circunstancias se cumple en (= le va bien a) Judas.

— Quejándose Jesús en Jn 15,25 de que le odien los judíos a pesar de las obras que ha hecho en favor de ellos, comenta: «Pero es para que se cumpla (ἵνα πληρωθῇ) el dicho escrito en la Ley de ellos: que *me odiaron gratis*». La frase citada no recurre en el Pentateuco (a menudo, en el NT la Ley está por todo el AT), sino en Sal 35,19 o 69,5, dos composiciones puestas en boca de un justo perseguido que se queja de lo mismo que Jesús. No se cumple, pues, una profecía que no existe; vuelve a ocurrir en Cristo lo que lamentaba el salmista sin referencia obligada al Mesías.

— El hecho de que los soldados, al repartirse los vestidos del Crucificado, dejen fuera en lote aparte la túnica por no trocearla, sucedió según San Juan 19,24 ⁵⁶ ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ:

«Se repartieron mis vestidos
y sobre mi túnica echaron suertes».

⁵⁶ Se estima, con razón, que Mt 27,35 es una glosa. Los tres sinópticos coinciden en que los soldados se repartieron los vestidos de Cristo echando a suerte los lotes.

La cita es del salmo 22,19. Lo que en el salmo era metáfora, es realidad en Cristo, y el paralelismo literario en forma jiaística del salmo (mis vestidos = mi túnica; se repartieron = echaron a suertes) se rompe ante la diversa suerte en nuestro caso de los vestidos y de la túnica. Es un caso de cumplimiento que sobrepasa lo que el texto del AT decía. Recuérdese el uso que Mt 21,5 hace de Zac 9,9 a propósito del pollino y el asna.

— Finalmente, en 19,36, ante el hecho de que, por ver a Jesús ya muerto, no le quebraron las piernas, sino que le atravesaron el costado con una lanza, comenta Juan: ἐγέ-
veto γὰρ ταῦτα ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ. *No le quebraréis los huesos.* Y también otra Escritura dice: «*Mirarán a quién atravesaron*».

La primera cita es de Ex 12,46 y Núm 9,12, entre las normas para regular la cena del cordero pascual. Se encuentra también, de forma parecida, en Sal 34,21. No es fácil saber a qué pasaje alude Juan. Pero ninguno de ellos habla directamente del Mesías. Dado que el Bautista identificó a Jesús con el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo, y la primitiva tradición cristiana pensó que Jesús se inmoló como cordero pascual (1 Cor 5,7), bien pudo Juan ver cumplido en él lo que del cordero ritual prescribía la Ley.

Lo mismo vale de la cita segunda de Zac 12,10, que recurre asimismo en Ap 1,7. El pasaje, ciertamente escatológico, habla de un misterioso Traspasado sobre el cual se harán lamentaciones como por un unigénito, y le llorarán todas las familias. El TM no habla de que le mirarán. Es Yahveh a quien mirarán los habitantes de Jerusalén. Teodoción tradujo «hacia Aquel a quien traspasaron», y esta lección, presuntamente anterior a Teodoción, es la que cita Juan. Es, pues, un caso bien problemático. A Juan le basta la expresión griega citada, porque es apta para expresar lo que él quiere decir.

Hechos. En Hech 1,16 Pedro dice que «era necesario que se cumpliera la Escritura que predijo el Espíritu Santo, por boca de David su siervo, sobre Judas», y luego (v.20) cita con la fórmula γέγραπται γὰρ ἐν βίβλῳ ψαλμῶν el

salmo 69,26: *Quede su majada desierta, y no haya quien habite en ella.* Y también (Sal 109,8): *Que otro reciba su cargo.*

El primer salmo es una lamentación de un atribulado, que se puede acomodar a Cristo en la Cruz (en el v.22 parecen pensar los Evangelistas cuando mencionan el vinagre que ofrecieron a Jesús en el suplicio: Mt 27,34; Lc 23,36; Jn 19,29s). El segundo es un salmo imprecatorio. *Ninguno de los dos habla directamente de Judas*, sino de los enemigos del salmista. Pero a Judas le va muy bien lo que el autor del salmo desea para sus enemigos.

— Aunque sin cita concreta, hablan de *realización de lo profetizado*: Pedro, al decir que con la muerte de Cristo Dios hizo que se cumpliera (ἐπλήρωσεν) lo que había preanunciado por los profetas (Hech 3,18), y Pablo, al afirmar que, sin saberlo, «los habitantes de Jerusalén y sus jefes cumplieron (ἐπλήρωσαν) las voces de los profetas que se leen cada sábado» (Hech 13,27).

Santiago. En 2,23 resulta muy original y extraño, tras haber afirmado que Abraham unió a la fe las obras al ofrecer en sacrificio a su hijo sobre el altar, decir que así se cumplió (ἐπληρώθη ἡ γραφή) lo dicho en Gén 15,6: «Creyó Abraham y le fue reputado como justicia».

Conclusión. Por lo que acabamos de ver, las citas de cumplimiento fuera de Mateo participan de la misma ambigüedad e imprecisión que descubríamos en las del primer Evangelista.

También aquí introducen con frecuencia pasajes viejo-testamentarios que *no eran profecía del acontecimiento cristiano al que se aplican* (Jn 13,18; 15,25; 19,36a; Hech 1,16.20); y cuando lo eran, la aplicación que se hace *da a los términos de la profecía un alcance que en ella no tenían* (Mc 15,28; Jn 12,38; 19,24). A menudo se emplea la fórmula sin citar textos concretos: Mc 14,49; Lc 22,44; Hech 13,18; 13,27. A veces, para que se cumpla el pasaje citado, se altera la morfología estilística de sus miembros (Jn 19,24) o se acepta una lección variante que lo favorezca (Jn 19,36b).

CAPÍTULO II

LA GENEALOGIA DE JESUS

(Mt 1,1-17)

CRÍTICA TEXTUAL

El texto de la genealogía de Jesús en San Mateo ofrece pocas variantes de interés, salvo en el v.16, donde se dan por razones obvias según veremos.

Variantes sin importancia

La mayoría de estas variantes se debe a diversa ortografía en los nombres propios: Ζαρε-Ζαρα (1,3); Βοες-Βοοξ-Βοος (1,5); 'Αβιουθ-'Αβια (1,7); 'Ασα-'Ασαφ (1,7.8); 'Αχας-'Αχαζ (1,9); Μανασσην-Μανασση y Μανασση-Μανασσης (1,10); 'Αμων-Αμως (1,10).

Carece de importancia la presencia o ausencia en diversos códices del epíteto ὁ βασιλεὺς añadido a Δαυιδ en 1,6b.

Y es evidente el carácter exegetico armonizante en la doble añadidura de eslabones generacionales en 1,8 y 1,11. En el primer caso D^{luc} y el cod. syro-curetoniano añaden, entre Joram y Ozías, los tres reyes (Ocozías, Joás, Amasías) que faltan en la lista de Mateo y que históricamente se dieron según el relato de 4 Re 8,25-14,22. En el segundo, el códice Beza (Θ), los minúsculos 1,118, 131, 209, 158^c f¹ 33, sy^h entre ἐγέννησεν y τον 'Ιεχονιαν añaden: τον 'Ιωακιμ, 'Ιωακιμ δὲ ἐγέννησεν... para completar la línea genealógica, según 4 Re 23-25, en los últimos reyes pre-exílicos. Los que así resultan ser los dos últimos eslabones en la lista (Ιωακιμ y Ιεχονιας) son ciertamente el hijo y nieto de Josías que figuran en la lista de sus sucesores, precedido el primero de otro hijo de Josías llamado Joacaz, que sólo reinó tres meses, y seguido el segundo por un tercer hijo de Josías,

llamado Matanya, a quien Nabucodonosor llamó Sedecías y que fue el último rey efectivo de Judá sin sucesor. Los dos que aquí se llaman Ἰωακὴμ y Ἰεχονίας son designados por los LXX con el mismo nombre Ἰωακὴμ. En el TM, el primero es יְהוֹיָקִים = Yahveh levanta, y el segundo יְהוֹיָכִן = Yahveh establece ¹.

Las variantes de Mt 1,16

El único problema importante que presenta la crítica textual en nuestro pasaje es el de las variantes del v.16 ².

Tras las primeras palabras siempre idénticas (Ἰακώβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσήφ) aparecen en los códices estas diversas lecciones:

¹ Con la añadidura de esta variante se da la verdadera línea genealógica de los descendientes de Josías que transmiten la descendencia davídica. El primer hijo, sucesor de Josías, que fue Joacaz y que sólo reinó tres meses (4 Re 23,30ss), no tuvo descendiente en el trono. El segundo, Eyaquim, rebautizado por el faraón Necao con el nombre de Yoyaquim (y que sería nuestra Ἰωακὴμ) reinó once años (4 Re 23,36) y tuvo como sucesor inmediato a su hijo Joaquín (= nuestro Jeconías) según 4 Re 23,34ss, el cual fue deportado el 597 a los tres meses de su reinado (4 Re 25,8ss). El último rey nombrado por Nabucodonosor para sucederle fue también hijo de Josías y reinó con el nombre de Sedecías; pero no figura en la lista dinástica que para los fieles israelitas se perpetúa a través del deportado Jeconías.

² Hay una abundante bibliografía específica sobre el tema. Como estudios complexivos pueden verse: JOSEPH MICHAEL HEER, *Die Stammbäume Jesu nach Matthäus und Lukas. Ihre ursprüngliche Bedeutung und Textgestalt und ihre Quellen*: «Biblische Studien» 15,1-2 (Freiburg, Herder, 1910); HENRY A. SANDERS, *The Genealogies of Jesus*: JBL 32 (1913) 184-193; L. G. DA FONSECA, «Jacob autem genuit Joseph, virum Mariae, de qua natus est Jesus, qui vocatur Christus» (Mt 1,16): VD 1 (1921) 66-71; A. T. ROBERTSON, *The Text of Matthew 1,16*: «Biblical Review» 11 (1926) 345-355; HUBERT GRIMME, *Der Schlussvers des Stammbaumes Jesu Christi. Eine philologische Studie*: BZ 20 (1932) 355-365; BRUCE M. METZGER, *On the citation of variant reading of Mt 1,16*: JBL 77 (1958) 361-363; H. A. BLAIR, *Matthew 1,16 and matthaean Genealogy*: «Studia Evangelica» II (Texte und Untersuchungen, 87) (Berlin, Akademie, 1964) 149-154; BRUCE M. METZGER, *A textual Commentary on the Greek New Testament* (London-New York 1971) p.2-8; *The Text of Matthew 1,16*, en *Studies in New Testament and Early Christian Literature. Essays in honor of ALLEN P. WIKGREN* (Leiden, Brill, 1972) p.16-24; A. LOCHMANN, *Zur Beurteilung der Lesarten von Mt 1,16*: BZ 11 (1913) 161-167; J. MADER, *Noch ein Wort zu Mt 1,16*: BZ (1913) 281ss; JOSÉ M. BOVER, «¿Cuál es la lección auténtica de Mt 1,16?»: EE 13 (1934) 338-354; A. GLOBE, *Some doctrinal Variants in Mt 1 and Lk 2 and the Authority of the Neutral Text*: CBQ 42 (1980) 52-72, espec. 63-66.

1.^a: τὸν ἄνδρα Μαρίας, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός.

Esta lección, que incorporan como texto críticamente válido la mayoría de las ediciones críticas (T H W V L M B N), está avalada por el P¹ del s.III; los códices unciales **x** y B del s.IV, C W del s.V, P del s.VI, L del s.VIII, K del s.IX; los minúsculos f¹ y la mayoría de los restantes. Asimismo, aparece reflejada en las versiones vulgata, syro-peshitta y harclense, las coptas y la georgiana.

José figura como simple esposo de María, de la cual es engendrado Jesús, el llamado Cristo. La forma pasiva (ἐγεννήθη), sin sujeto agente, es muy propia de las lenguas semitas para indicar que una acción es realizada por Dios mismo.

2.^a: ᾧ μνηστευθεῖσα παρθένος Μαριαμ ἐγέννησεν Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν.

Así leen Θ f¹³ it (el códice Korideti del s.IX, los minúsculos del grupo Ferrar y la mayoría de los testigos de la Vetus Latina); lo cual indica que, si bien los testimonios griegos que la avalan son del s. IX en adelante, la lección existía cuando se hicieron las primeras versiones latinas.

Se ve clara la intención de afirmar la maternidad de María sin concurso de José. El cambio de τὸν ἄνδρα Μαρίας por ᾧ μνηστευθεῖσα παρθένος Μαριαμ tiende a subrayar la concepción virginal, remitiendo al v.18, donde comienza el relato que expresamente la afirma. Con razón escribe METZGER³ que no es correcto atribuir a los testigos de esta lección haber afirmado que José, con quien estaba desposada la Virgen María, fue *el padre* de Jesús.

La construcción griega hace a María sujeto del siguiente verbo ἐγέννησεν, ya que Ἰωσήφ es el complemento directo del anterior. Resulta extraño el activo ἐγέννησεν dicho de mujer. Por ello tal vez la versión syro-curetoniana, que a continuación reseñamos, emplea un verbo que equivale a «parió» (más propio de mujer que «engendrar»).

³ B. M. METZGER, *On the citation of variant reading of Mt 1,16*: JBL 77 (1958) 361-363.

Mezcla de las dos lecturas hasta ahora mencionadas es la versión armenia: «... a José, el esposo de María, con quien estaba desposada María Virgen, de la cual fue engendrado Jesús el llamado Cristo».

3.^a: ὃ μνηστευθεῖσα ἦν Μαριαμ παρθένος, ἣ ἔτεκεν Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν.

Esta lección, que es muy parecida a la anterior, pero más clara si cabe en afirmar la concepción virginal sin obra de José, no aparece en ningún códice griego. Es simple retraducción del texto de la versión syro-curetoniana⁴. METZGER, en su artículo citado en la nota precedente, vitupera la costumbre de *inventar* en los aparatos críticos el texto griego que no aparece nunca en dicha lengua, pero que se supone haber dado lugar a la variante de una determinada versión. Los *inventores* han supuesto un ἔτεκεν, porque a las claras se ve que a María no le va ἐγέννησεν en activo.

El latín del códice Beza Cantabrigensis^d (que es bilingüe, pero cuya hoja griega falta en este lugar) lee: «Joseph, cui desponsata Virgo María peperit jrm ihm».

La retraducción griega de la versión syro-curetoniana presenta según sus *inventores* dos novedades sobre la representada por Korideti, Grupo Ferrar y Vetus Latina: la sustitución de ἐγέννησεν por ἔτεκεν y la añadidura de ἦν cuyo sujeto María necesita ser reasumido por el relativo ἣ para ser sujeto de ἔτεκεν.

4.^a: Ἰωσηφ, ὃ μνηστευθεῖσα ἦν Μαριαμ παρθένος, ἐγέννησεν Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν.

Tampoco esta lección recurre nunca en ningún testigo

⁴ Se llama así la forma de versión siríaca de los Evangelios que descubrió y publicó W. CURETON del Ms Brit. Mus Add. 14.451, procedente del Monasterio de Santa María Madre de Dios (Egipto), completado con tres hojas del Berlin Or. quart. 528. Cf. W. CURETON, *Remains of a very Ancient Recension of the Four Gospels in Syriac, hitherto unknown in Europe* (London 1858); F. C. BURKITT, *Evangelium da Mepharreshe. The Curetonian Version of the Four Gospels*, vol. I, *Text*; vol. II, *Introduction and Notes* (Cambridge, University Press, 1904), con indicación también de las variantes de la syro-sinaítica.

del texto griego original. Es simple retraducción inventada ⁵ del texto de la versión syro-sinaítica ⁶.

Ateniéndose al texto griego así retraducido, esta 4.^a lección reproduce la anterior (syro-curetoniana) con la simple repetición al principio del nombre de José, complemento la primera vez del anterior ἐγέννησεν y sujeto la segunda del ἐγέννησεν siguiente, que así no necesita ser sustituido por ἔτεκεν.

De ser ésta la lección original, Mt 1,16 «armonizaría» plenamente con todos los eslabones de la anterior lista genealógica, según el esquema *A engendró a B*: «Jacob engendró a José, y José (con quien estaba desposada la Virgen María) engendró a Jesús, el llamado Cristo». Lo único chocante seguiría siendo el paréntesis *con quien estaba desposada la Virgen María*, que en las lecciones 2.^a y 3.^a recalca la concepción virginal, y que en esta 4.^a resulta a primera vista contradictorio con la afirmación de la paternidad —al parecer, biológica— de José. El mencionado paréntesis es algo que rompe la uniformidad de la lista genealógica, la cual, cuando ha querido mencionar a la madre (v.3, 5 y 7), se ha limitado a decir que el padre ἐγέννησεν ἕκ... (engendró de...).

Documentalmente, fuera del singular manuscrito sinaítico del s.IV, esta 4.^a lección se encuentra en dos mss. de la syro-palestinense. Es también una de las tres formas en que nuestro versículo aparece en el *Diálogo de Timoteo y Aquila*, controversia entre un cristiano y un judío, escrita a mediados del siglo V ⁷. Por tres veces se hace referencia en el citado

⁵ Según Metzger, anotan el texto griego *inventado* Huck-Lietzmann, Von Soden, Nestle, Vogels, Kilpatrick. Aun reconociendo la razón que asiste a Metzger, retengo las traducciones griegas propuestas porque pueden ayudar a entender la intención del traductor, que dio ocasión a la variante de la respectiva versión.

⁶ Se llama así la forma de la versión siríaca del Evangelio *Da-Mepharreshe* (o de los separados), por oposición al *Da-Mehallete* (o de los mezclados = *Diatessaron*), que en 1892 descubrió AGNES SMITH LEWIS en el Monasterio de Santa Catalina (Sinaí), en un palimpsesto escrito en el s.IV. La primera edición es de R. L. BENSLEY-J. RENDEL HARRIS-F. C. BURKITT, *The Four Gospels in Syriac transcribed from the Sinaitic Palimpsest* (Cambridge 1894). Cf. AGNES SMITH LEWIS, *The Old Syriac Gospel or Evangelion da-Mepharreshe* (London 1910).

⁷ Lo publicó por primera vez F. C. CONYBEARE, *The Dialogues of*

Diálogo al texto de Mt 1,16: dos veces en labios del cristiano (fol.93v y 112v) y una en boca del judío Aquila (fol.93r).

Las dos referencias del cristiano favorecen el *textus receptus*, con la sola variante de sustituir τὸν ἄνδρα Μαρίας por sus equivalentes «el desposado con María» (fol.112v) o «al cual (estaba) desposada María», refiriéndose al José en acusativo, complemento directo del anterior.

En ambos casos, el texto continúa: «de la cual (de María) fue engendrado Jesús, el llamado Cristo» (fol.93v) o «el Cristo, el Hijo de Dios» (fol.112v). Queda claro, en cualquier caso, que José no es llamado en recto padre (o engendrador) de Jesús. El esquema de la genealogía se rompe.

El pretendido soporte para la lección syro-sinaítica sería la referencia del judío Aquila, que, *tras repetir a la letra la lección del «textus receptus»*, atribuye a José haber engendrado a Jesús: ... καὶ Ἰωσηφ ἐγέννησεν τὸν Ἰησοῦν, τὸν λεγόμενον Χριστόν.

Es mucho suponer —como han pensado algunos— que sean dos citas de dos manuscritos distintos. La última frase presenta las características de ser una deducción del judío. Tal vez sea una forma de afirmar su creencia en la paternidad física de José. O también puede indicar que no veía inconveniente en decir que José *engendró* a Jesús, puesto que era —como esposo de María— padre legal de éste. Del contexto del *Diálogo* no se deduce que nos hallemos ante una

Athanasius and Zacchaeus and Timothy and Aquila (Oxford 1898), transcribiéndolo del ms. del s.XII Vat. Cod. Graeci Pii PP II, n.47. Siete años más tarde, E. J. GOODSPEED, *The Dialogue of Timothy and Aquila: Two Unpublished Manuscripts*: JBL 24 (1905) 58-78 aporta otros dos manuscritos, procedentes uno de la Biblioteca Nacional de París (Caislin, 299 del s.XIII) y otro de El Escorial (Ω III 7; catálogo n.536, del s.XV) titulado: «Discusión de un cristiano llamado Timoteo con un filósofo hebreo llamado Aquila». El título del ms. Vaticano es más explícito: «Diálogo de un cristiano y un judío, cuyos nombres respectivamente son Timoteo y Aquila, que tuvo lugar en Alejandría, en los días de Cirilo, el muy santo Arzobispo de Alejandría» (por tanto, entre el 412 y el 444). El propio CONYBEARE, *Three Early Doctrinal Modifications of the Text of the Gospel*: «Hibbert Journal» 1 (1902-1903) 96-113 se ocupa de Mt 1,16 en p.96-102 y dice haber tenido noticia de dos manuscritos aparte del que él empleó: uno de París que tiene la misma lección, y otro de Messina que aduce el *textus receptus* (p.101). Véase A. GLOBE, *The Dialogue of Timothy and Aquila as Witness to a Pre-Cesarean Text of the Gospels*: NTS 29 (1983) 233-246.

lección a la que Aquila considere más original que la *recepta*.

Con todo, la publicación del palimpsesto de la syro-sinaítica en 1894 y del *Diálogo de Timoteo y Aquila* en 1898 convenció rápidamente a P. W. SCHMIEDEL⁸ y a VON SODEN⁹ para dar por texto válido de Mt 1,16b: Ἰωσηφ. Ἰωσηφ, ὃ μνηστευθῖσα ἦν Μαριαμ παρθένος, ἐγέννησεν Ἰησοῦν, τὸν λεγόμενον Χριστόν.

El mismo año 1913 empleaba MOFFAT la lección syro-sinaítica como base para su versión inglesa¹⁰.

La adopción de la nueva lectura como texto original de Mt 1,16 hizo que muchos consideraran incompatibles la genealogía (Mt 1,1-17) y el relato de las dudas de José (Mt 1,18-25). La primera reacción fue rechazar este segundo episodio como incongruente añadidura posterior¹¹. Otros, en cambio, optaron por considerar no mateana la genealo-

⁸ E. RIGGENBACH, *Matth 1,16 in der Probe der neuen Zürcher Bibel: «Zurcherische Freitagzeitung»* 50 (1913), atacaba con mucha violencia a SCHMIEDEL por haber incorporado a la Biblia popular la problemática lección syro-sinaítica. Contesta SCHMIEDEL, *Die Geburt Jesu nach Matth 1,16: SchwThZeit* 31 (1914) 69-82, provocando la réplica de RIGGENBACH, *Bemerkungen zum Text von Mt. Eine Replik von Prof. D. Eduardo Riggengbach: SchwThZeit* 31 (1914) 241-249, a la que sigue por parte de SCHMIEDEL, *Jesu Geburt nach Matth 1,16-25: SchwThZeit* 32 (1915) 16-31, una defensa acalorada de la lección representada por la versión syro-sinaítica, el *Diálogo de Timoteo y Aquila* y los dos mss. de la syro-palestinense. Una larga discusión sobre el tema puede verse en «The Akademy» 46 (1984) 400-402.424.447s.474s.512s.534-536.556-558; 47 (1985) 13-15.34s.82.103-105.149-151.172.

⁹ HERMAN FREIHERR VON SODEN, *Griechisches Neues Testament Text mit kurzem Apparat* (Göttingen, Vandenhoeck, 1913). La edición, saludada calurosamente por algunos, fue duramente criticada por otros. Concretamente censuran la adopción de la syro-sinaítica en Mt 1,16 J. M. LA GRANGE, *Évangile selon St. Matthieu*, p.7: «En traduisant ce texte, et en le donnant comme celui de Mt, Soden a commis une énormité critique». FERDINAND PRAT, en *RechScRel* 5 (1914) 468, hace suya la dura crítica de M. Hoskier, que reproduce así: «Il affirme que l'édition nouvelle, au lieu de marquer un progrès, est plutôt un pas en arrière». Lo mismo hace JACQUIER, *Études de Critique et de Philologie du NT* (Paris 1920) p.479-481, reproduciendo las críticas de Souter y Hoskier. Finalmente, A. T. ROBERTSON, en su introducción a la crítica textual del NT, dice de esta variante: «Von Soden has it in his text bluntly» (p.110).

¹⁰ JAMES MOFFAT traduce así Mt 1,16: «Jacob (was) the father of Joseph, and Joseph (to whom the Virgin Mary was betrothed) the father of Jesus, who is called Christ».

¹¹ Así, A. J. MCLEAN-F. C. GRANT, *Genealogy of Jesus Christ*, en HASTINGS-GRANT-ROWLEY, *Dictionary of the Bible* (Edinburg, Clark, 1963) p.320-322.

gía. Tal es el caso de SANDERS¹², que estimando original o, por lo menos, anterior al 200 la lección syro-sinaítica, piensa que la genealogía no formaba parte del Mateo original. Aduce como prueba los mss. de la Vetus Latina, que empieza por Mt 1,18. También Lc 3,23-38 sería añadidura posterior. Prueba de ello sería su ausencia en W. Y en la misma línea habría que colocar el testimonio de Teodoreto, según el cual Taciano suprimía ambas genealogías.

A estas conclusiones, críticamente inadmisibles, conduce la aceptación de la lectura syro-sinaítica como texto original de Mt 1,16.

* * *

La abundancia de variantes no hace dudosa, en buena crítica textual, la lectura original de Mt 1,16¹³.

Documentalmente, las únicas bien representadas son la 1.^a y la 2.^a, con gran ventaja para la primera en el número y calidad de los testigos. La 2.^a lección, representada por Korideti, Grupo Ferrar y Vetus Latina —a la que habría que sumar la 3.^a (syro-curetoniana)—, aparte de su tendencia armonística con relación a Mt 1,18, parece tender a subrayar la concepción virginal por su referencia al pasaje donde Mateo la afirma expresamente y por la supresión de la frase τὸν ἄνδρα Μαρίας, que podría entenderse de una paternidad biológica de José.

BOVER observa atinadamente¹⁴ que la 2.^a lección es *corrección ortodoxa* frente a la 1.^a, porque se encuentra prácticamente en los mismos códices que en Lucas sustituyen por *José* —para evitar que se le tenga por padre biológico— los lugares en que los representantes de la 1.^a hablan de *pater* (Lc 2,33 y 48) o de *parentes ejus* (Lc 2,41 y 43).

¹² H. J. SANDERS, *The Genealogies of Jesus*: JBL 32 (1913) 184-193.

¹³ Como juicios complexivos pueden verse los trabajos de BRUCE M. METZGER, *On the citation of variant reading of Mt 1,16*: JBL 77 (1958) 361-363; *A textual Commentary on the Greek New Testament* (London-New York 1971) p.2-8; *The Text of Matthew 1,16*, en *Studies in NT and Early Christian Literature* (Leiden, Brill, 1972) p.16-24. Especialmente interesante es el razonado estudio de J. M. BOVER, *¿Cuál es la lección auténtica de Mt 1,16?*: EE 13 (1934) 338-354.

¹⁴ Art. cit., p.341-343.

Otra razón crítica a favor de la 1.^a lección es que desde la creencia en la concepción virginal resulta *más difícil*, porque deja abierta la puerta a una concepción normal. De hecho, *virum Mariae* suena a marido normal, de modo que los Santos Padres tuvieron que dar explicaciones para que no se entendiera así. Recuérdese SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Mt hom. 4* (MG 57,41; cf. p.46); SAN HILARIO, *In Mt cap.1, n.3-4* (ML 9,921s); SAN AMBROSIO, *In Lc 1,2, n.5* (ML 15,1635); SAN JERÓNIMO, *In Mt 1,16* (ML 26,23). San Jerónimo conoció sin duda la lección 2.^a, que encontró en la Vetus Latina. Si no hubiera creído críticamente más cierta la 1.^a no se habría pasado a ella en la Vulgata, sintiendo luego la necesidad de dar explicaciones sobre el alcance de *virum Mariae* ¹⁵.

Entre la 4.^a lección —sólo documentada por el palimpsesto de la syro-sinaítica, al que podría añadirse el discutible pasaje del *Diálogo de Timoteo y Aquila* ¹⁶— y la 1.^a no hay comparación posible. METZGER piensa de aquélla, o bien que es una paráfrasis de la 2.^a lección, como había sugerido BURKITT ¹⁷, o bien un simple remedo de la repetición del nombre —como engendrado y como engendrador—, tan usual en las listas genealógicas ¹⁸. Por su parte, BOVER está convencido de que representa una «variante desmañada» de la 2.^a lección, que ya era tendenciosa y secundaria ¹⁹.

¹⁵ BOVER, art. cit., p.344s.

¹⁶ VON SODEN aduce también a favor de esta lectura el testimonio tardío (s.XII) de DIONYSIUS BAR SALIBI, *Commentarii in Evangelia* (ed. Sedlacet and Chabat), en *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*. Series secunda. Tomo CLVIII (Paris 1906) p.46, líneas 23ss del texto siríaco; p.35, líneas 30ss del texto latino. Pero, con razón, BRUCE M. METZGER, *The Text of Mt 1,16*, en *Studies in NT and Early Christian Literature* (Leiden, Brill, 1972) p.16-24, niega todo valor a este testimonio (concret. p.21-23). Tampoco acepta (ibid., p.23s) el valor del ms. A del *Diatessaron* arábico (s.XII), que en Mt 1,16 lee: «el marido de María, que (masculino) engendró a Jesús el Mesías». Advierte Metzger que los otros mss. del mismo *Diatessaron* arábico (B y E) emplean el relativo femenino. No se prueba que el ms. A refleje un código griego con esa lección: o fue un error del copista, o nos hallamos ante un uso dialectal que emplea la misma forma para el masculino y para el femenino.

¹⁷ F. C. BURKITT, *Evangelium Da-Mapharreshe* (Cambridge, University Press, 1904), I 5; II 258ss.

¹⁸ B. M. METZGER, *The Text of Matthew 1,16*, en *Studies in NT and Early Christian Literature* (Leiden, Brill, 1972) p.24.

¹⁹ J. M. BOVER, art. cit., p.345-348.

Algunos han pensado —Bover, a.c., atribuye esta opinión a Rendel Harris y a Conybeare— que la lectura syro-sinaítica pudo ser una corrección ebionita para afirmar la paternidad biológica de José. Si así fue, resulta «desmañadísima», puesto que retiene la frase introducida por la 2.^a lección para reafirmar la concepción virginal: *con el cual (estaba) desposada la Virgen María*. HEER²⁰, que no se pronuncia claramente por ninguna de las cuatro lecciones, sostiene que la 4.^a tiene sentido ortodoxo: afirmaría simplemente que la paternidad legal incluyó a Jesús en la descendencia davídica.

En el mismo sentido abunda METZGER, al notar en la famosa lección syro-sinaítica la ausencia del ἐκ después de ἐγέννησεν, que recurre en la lista de Mateo siempre que se menciona la madre (v.3.5.6). Su presencia indicaría paternidad biológica, y su ausencia, en nuestro caso, sólo se explica si se quería negar ésta²¹. Es curioso, por otra parte, que la versión syro-sinaítica reproduce Mt 1,18-25, donde claramente se niega la paternidad biológica de José. Pero tanto el palimpsesto sinaítico como la versión syro-curetoniana acentúan la paternidad —sólo legal en el contexto— de José, cuando en el v.21 añaden un «para ti» (*te parirá un hijo*), que falta en los testigos del *textus receptus*.

* * *

El proceso de las cuatro lecciones pudo ser éste:

Originalmente Mateo escribió lo que dice la 1.^a lección, críticamente mejor documentada que ninguna.

Muy pronto —Metzger piensa que en Cesarea— se sintió la necesidad de sustituir el «marido de María» por la expresión más favorable a la concepción virginal: «cuya esposa, la Virgen María», y se continuó con el verbo en activo «engendró a Jesús». Esta doble corrección, apologéti-

²⁰ JOSEPH MICHAEL HEER, *Die Stammbäume Jesu nach Matthäus und Lukas. Ihre ursprüngliche Bedeutung und Textgestalt und ihre Quellen*: «Biblische Studien» 15,1-2 (Freiburg, Herder, 1910). Estudia el texto de Mt 1,16 en p.154-193.

²¹ Cf. BRUCE M. METZGER, *A Critical Commentary on the Greek New Testament* (London-New York 1971) p.2-8.

camente interesada, fue llevada a cabo por los copistas de los códices, que, por las mismas razones, sustituyeron en Lucas 2 *pater y parentes ejus* por *José (y su madre)*.

Quedaba la incongruencia del verbo ἐγέννησεν en activo atribuido a María, y la versión syro-curetoniana puso un verbo equivalente al griego ἔτεκεν o al latín *peperit*.

Finalmente, el autor de la 4.^a lección recogida en el palimpsesto de la syro-sinaítica, leyendo el ἐγέννησεν de la 2.^a lección, pensó que había que atribuirlo a un sujeto masculino, y repitió al principio de la frase el nombre de José en nominativo. Quedó muy satisfecho con el cambio, porque así el último versículo recobraba el ritmo fraseológico de la lista *A engendró a B*. Y no vio problema para la concepción virginal: estaba muy claro que la esposa de José era la *Virgen* María, y ya se vería luego en Mt 1,18-25 en qué modo la paternidad de José era puramente legal.

Cabe también la hipótesis de que esta 4.^a lección sea debida a un simple fallo de ditografía en un copista, que, sin advertirlo, al transcribir la 2.^a lección, repitió al comienzo el nombre de José ²².

* * *

Aparte de las cuatro lecciones que hemos estudiado, más o menos documentadas críticamente —y sólo a título informativo—, termino citando dos opiniones que se presentan como simples *conjeturas*.

Ingeniosa, aunque bastante complicada, es la opinión de HUBERT GRIMME ²³, según la cual no hay que buscar cuál de las lecciones es original, sino pensar en el substrato semítico (para Grimme, *hebreo*) del *UrMatthäus* que las originó.

Así, supone Grimme un texto hebreo original en el que al griego τὸν ἄνδρα respondiera un participio (המאריש) = *que tenía desposada consigo* a María; y donde el griego ἐξ ἧς hubiera sido originalmente ἐξ οὗ como conjun-

²² Cf. J. MADER, *Noch ein Wort zu Mt 1,16*: BZ 11 (1913) 281s.

²³ H. GRIMME, *Der Schlussvers des Stammbäumes Jesu Christi*. Eine philologische Studie: BZ 20 (1932) 355-365.

ción temporal (recuérdese el מן דן aramaico), que debería traducirse *justo cuando* Jesús fue concebido. Y así tendríamos: «Jacob engendró a José, que tenía desposada consigo a María cuando fue concebido Jesús, el llamado Cristo».

Supuesto que el texto griego original fuera ἐξ οὗ, se comprende la tentación de entenderlo como relativo y de corregirlo pasándolo a femenino. La supresión de esas dos palabras (y ya sin relativo ni idea temporal) habría dado lugar a la lección de Korideti, etc., y de ella a las demás.

Curiosa asimismo, pero más subjetiva y fantástica, es la hipótesis de BLAIR²⁴, para el cual la lectura original habría sido: José (repetido en singular) engendró a María, de la cual nació Jesús. José no es el esposo, sino el padre de María. La genealogía en Mateo sería, pues, de María. Así —y sólo así— salen 14 genealogías en el tercer bloque.

Como quiera que también el esposo de María se llamaba José, un copista «inteligente» habría corregido Ἰωσηφ ἐγέννησεν Μαριαμ por τὸν ἄνδρα Μαρίας.

CUESTIONES DE CRÍTICA HISTÓRICA Y LITERARIA

La genealogía de Jesús en Mt 1,1-17, que, siendo del mismo personaje que la de Lc 3,23-38, desde David a Cristo sólo coincide con ésta en dos nombres, está erizada de dificultades históricas y literarias.

Ya a principios del s.XVII, SPANHEIM dedicaba más de 200 páginas a dilucidar 26 problemas de ambas genealogías²⁵. La de Mateo tiene lagunas claras. Sorprende la artificiosa agrupación de los nombres en tres bloques de 14. Intriga la mención de cuatro mujeres en la lista. Y es obligado plantearse la cuestión del origen y valor histórico de la genealogía, así como la intención del Evangelista al incluirla en su relato.

²⁴ H. A. BLAIR, *Matthew 1,16 and the Matthaean Genealogy*: StTh II (TU 87) (Berlin, Akademie, 1964) p.149-154.

²⁵ FRIEDRICH SPANHEIM (1600-1649), *Dubia Evangelica* (Genevae 1700) p.1-207.

El problema de la doble genealogía (Mt 1,1-17; Lc 3,23-38)

Aparte de Mt 1,1-17, recurre en Lc 3,23-38 otra genealogía de Jesús en muchos aspectos sensiblemente distinta: la de Mateo es descendente, la de Lucas ascendente; aquélla empieza en Abraham y ésta se remonta hasta Adán; la mateana consta de 42 miembros²⁶, mientras que la lucana menciona 77²⁷, y ello no sólo porque abarca un espacio de tiempo mayor, sino porque en los mismos bloques inserta más generaciones.

— De Abraham a David ambas listas coinciden sustancialmente; pero mientras Mateo, entre Esrón y Aminadab, sólo interpone a Aram, que nos es conocido por las listas de Rut 4,19 y 1 Crón 2,9-10, Lucas introduce a Arní y Admín, absolutamente desconocidos en la Biblia²⁸.

— De David al destierro, Mateo menciona 15 nombres y 21 Lucas; pero, fuera de David, no coinciden en ninguno. Todos los nombres de Mateo nos son conocidos por las listas de la dinastía davídica de Samuel-Reyes, así como por 1 Crón 3,10-16. De la lista lucana en este tramo sólo nos es conocido bíblicamente Natán como hijo de David, según 2 Sam 5,14.

— Finalmente, del destierro a Jesús, Mateo sólo incluye 14 nombres, mientras Lucas aduce 22, y eso teniendo en cuenta que Mateo empieza con Jeconías, una generación antes que Lucas. En este bloque, aparte del final José-Jesús, sólo coinciden al comienzo en Sealtiel-Zorobabel, que normalmente en la Biblia recurren como padre e hijo (Esd 3,2.8; 5,2; Neh 12,1; Ag 1,1.12; 2,2), salvo en 1 Crón 3,19,

²⁶ Más adelante veremos cómo se consigue ese número que Mt 1,17 supone al hablar de tres bloques de 14 generaciones cada uno. Véase p.74-81.

²⁷ Hay en los diversos códices diverso número de miembros. Lo más frecuente es que se den 77 (de Jesús a Zorobabel: $3 \times 7 = 21$; de Saltil a Natán: $3 \times 7 = 21$; de David a Abraham: $2 \times 7 = 14$; de Taré a Dios: $3 \times 7 = 21$). Otro grupo contiene 60 miembros, que Völter piensa influido por Cant 3,7. Otros, por mezclar Mateo con Lucas, se quedan con 63 o 65. IRENEO, *Adv. Haeres.* III 22,3, enumera 72, porque Cristo vino a recapitular todas las gentes, cuyo número se creía ser de 72. Cf. DANIEL VÖLTER, *Der Stammbaum Jesu nach Lukas*, en su obra *Die evangelischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu* (Strasburg, Heitz, 1914), p.61-75.

²⁸ Posiblemente el primero sea una errónea lectura de Aram, y el segundo una repetición abreviada de Aminadab que se habría introducido en la lista popular incorporada por Lucas.

donde Zorobabel aparece como hijo de Pedaias. Sealtiel, a su vez, es en 1 Crón 3,17 hijo de Jeconías (Joaquín el cautivo), como figura en Mt 1,12, mientras que en Lucas aparece como hijo de un desconocido Neri. Por su parte, los sucesores de Zorobabel (Abiud según Mateo, Resa según Lucas) no coinciden con los hijos que a Zorobabel atribuye 1 Crón 3,19. Ni una ni otra lista, en este tercer tramo, responde a las genealogías posexilicas del AT.

Es evidente que nos hallamos ante dos genealogías que, partiendo de Jesús, llegan hasta David por dos líneas completamente distintas. El problema ha preocupado a los intérpretes desde los primeros siglos de la Iglesia.

Los únicos datos absolutamente incuestionables parecen ser: que ambas genealogías se presentan como genealogías de Jesús y que en ambas se menciona como penúltimo eslabón a José.

1. La solución simplista de que nos halláramos ante dos José distintos²⁹ sería el corte drástico de un nudo gordiano en base a una hipótesis que carece de fundamento. Los autores del primero y del tercer Evangelio parecen pensar en el esposo de María. Así lo afirma expresamente Mt 1,16 y lo da a entender Lucas cuando parte de que Jesús «era tenido por hijo de José» (Lc 3,23).

Igualmente fantástica es la hipótesis de BLAIR³⁰, cuando piensa que el José de Mt 1,16 no era el esposo, sino el padre de María. Para ello supone, sin prueba alguna documental, que el texto original debió decir: «Y José engendró a María, de la cual nació Jesús». Resulta inverosímil que, de haber sido ésa la lectura original de Mt 1,16, el Evangelista comenzará el relato siguiente (Mt 1,18-25) sin hacer notar que en los versículos siguientes se trataba de un José distinto del mencionado en 1,16. Ni puede aducirse como prueba el hecho de que sólo así se cuentan 14 nombres en este tercer bloque de la genealogía³¹.

Sobre la base ineludible de que el José mencionado por

²⁹ Es la tesis de PAULA SEETAHLER, *Eine kleine Bemerkung zu den Stammbäumen Jesu nach Matthäus und Lukas*: BZ 16 (1972) 256-257.

³⁰ H. A. BLAIR, *Matthew 1,16 and the Matthean Genealogy*: StTh II (TU 87) (Berlin, Akademie Verlag, 1964) p.148-154.

³¹ Véase más adelante, p.74s.

ambas genealogías en el penúltimo eslabón de la lista sea el esposo de María, caben todavía —y se han dado— numerosas hipótesis.

2. Piensan unos que la intención de ambos Evangelistas fue darnos la genealogía de Jesús a través de su padre legal, José. Las diferencias se explican diversamente:

— Mateo se habría propuesto mostrar a Jesús *heredero de la línea dinástica davídica*, para lo cual habría echado mano de una genealogía regia, pegando a ella los nombres de José y Jesús; mientras que Lucas habría empleado una *lista de los verdaderos antecesores familiares del esposo de María*. Así HERVEY³² y BROWN³³.

— Se aproxima HEER³⁴, aunque piensa que la genealogía de Lucas sigue la línea ascendente de María: Helí, que sería el padre de la Virgen, figura en ella como padre de José (el padre legal de Jesús), conforme al principio atestado por SAN JUSTINO³⁵ de que los que engendran hijas son también padres de los hijos que de éstas nacen, si bien la línea genealógica debe seguirse a través del marido de esas hijas. En las genealogías hebreas, este argumento sólo tiene

³² ARTHUR CHARLES HERVEY, *Genealogy of Jesus*, en SMITH, *A Dictionary of the Bible* (London, Murray, 1893) 1145-1148. Cita una obra suya anterior, *Genealogies of Our Lord Jesus Christ*, que no he logrado ver. Para HARVEY, María y José son primos, con lo cual ambas genealogías son de los dos (p.1146).

³³ RAYMOND E. BROWN, art. *Genealogy* (Christi), en *The Interpreter Dictionary of the Bible*. Supplementary Volume (Nashville. Abingdon Press, 1976) p.354, y en *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.84-90.

³⁴ J. M. HEER, *Die Stammbäume Jesu nach Matthäus und Lukas*. Ihre ursprüngliche Bedeutung und Textgestalt und ihre Quellen: «Biblische Studien» 15,1-2 (Freiburg, Herder, 1910), concretamente p.97-106. Cf. PETER VOGT, *Der Stammbaum Christi bei den heiligen Evangelisten Matthäus und Lukas*. Eine historische-exegetische Untersuchung: «Biblische Studien» 12,3 (Freiburg, Herder, 1907). Véase también L. NOLLE, *Old Testament Laws of Inheritance and St. Luke's Genealogy of Christ*: «Scripture» 2 (1947) 38-42.

³⁵ «Sabemos que los padres de las hijas son también padres de los hijos de éstas» (SAN JUSTINO, *Diálogo con Trifón*, n.100). Véase el texto bilingüe en DANIEL RUIZ BUENO, *Padres apologistas griegos* (Madrid, BAC, 1954) p.478. La frase aparece en un contexto a propósito del título de Hijo del Hombre que Jesús se atribuye: «El se llamaba a Sí mismo Hijo del Hombre, ora por razón de su nacimiento de una virgen que era, como ya he dicho, del linaje de David, de Jacob, de Isaac y de Abraham; o por ser Adam mismo padre de estos que acabo de enumerar, de quienes Maria trae su linaje. Porque sabemos que...»

fuerza cuando se trata de la hija «heredera» por falta de vástago varón, en cuyo caso estaba prescrito el matrimonio de la misma con miembro cercano a la familia del padre; pero aun así no consta que la genealogía de los hijos resultantes se montara inmediata y directamente sobre el padre de la «heredera», sino sobre el verdadero padre, si bien —dado el parentesco de éste con el abuelo materno de los niños— pocos tramos más arriba habrían de coincidir³⁶.

— Conocida es la hipótesis antigua de JULIO AFRICANO († 240), cuya *Epístola a Aristides* sobre la concordia de las genealogías fue conservada en parte por EUSEBIO³⁷ y en parte editada por ROUTH³⁸. Sostiene Julio Africano que ambas genealogías son de José (biológica la de Mateo, legal la de Lucas) en base a la institución jurídica del levirato (de *levir* = cuñado). Según Dt 25,5-6 (que, al parecer, estaba en vigor en tiempos de Jesús según Mt 22,24-28 y par.), si alguno muere casado y sin descendencia, su mujer deberá ser tomada como esposa por el hermano del difunto para darle descendencia, de tal modo que el primogénito de esta segunda unión será *legalmente* hijo del fallecido. En rigor, los casos de levirato no suponen cambio en la línea ascendente genealógica, ya que los hermanos (el difunto y el de la descendencia legal) tienen un mismo padre. Julio Africano, en el caso de la ascendencia de Jesús, hace valer el levirato entre dos hermanos que lo eran sólo de madre (uterinos),

³⁶ No conviene exagerar la praxis judaica de no emplear genealogías de mujeres. Ciertamente el Talmud de Babilonia (*Baba Bathra*, 109b) asegura: «La familia del padre es considerada como propia familia; pero la familia de la madre no es considerada como propia familia». Pero esto no quiere decir que sea imposible reconstruir la genealogía ascendente de una mujer: ésta es simplemente la de su padre. Por otra parte, es frecuente recurrir a tales genealogías ascendentes de una mujer cuando median intereses de legítima herencia, como es el caso de la hija «heredera» por no haber hijos varones, de la cual habla Núm 36. Aunque así no fuera, el caso único —excepcional— de Jesús, nacido de María sin obra de varón, justifica plenamente en sus seguidores el intento de reconstruir el árbol genealógico de María —digamos, del padre de María— para legitimar la ascendencia davidica de Jesús.

³⁷ EUSEBIO, *Historia Ecclesiastica* I 7: MG 20,89-100.

³⁸ J. ROUTH, *Reliquiae Sacrae* (Oxonii 1846) II², p.228ss. Hay edición crítica de WALTER REICHARDT, *Die Briefe des Sextus Julius Africanus an Aristides und Origenes* (Texte und Untersuchungen, 34/3) (Leipzig 1909). Cf. F. SPITTA, *Der Brief des Julius Africanus* (1877).

pero con padre distinto, lo cual habría dado lugar a las dos líneas genealógicas de Mateo y de Lucas. Concretamente, según él, el Mathan de la lista de Mateo y el Melchi de la de Lucas³⁹ habrían tenido sucesivamente de la misma mujer (llamada Estha) sus respectivos hijos Jacob y Helí (hermanos, por tanto, uterinos); muerto Helí sin descendencia, Jacob habría desposado a su viuda, de la cual nació José. José, pues, era hijo biológicamente de Jacob, legalmente de Helí, y ambas ascendencias (la de Jacob y la de Helí) pueden considerarse ascendencia de José. Lo mismo se suele decir para explicar la doble ascendencia de Saltiel: hijo legal en Mateo de Jeconías, que había muerto sin hijos (Jer 22,24-30; 36,30), e hijo biológico de Neri según Lucas.

Aunque esta hipótesis ha tenido muchos seguidores⁴⁰, no parece muy probable. No parece que estuviera en vigor el *levirato* cuando se trataba de hermanos sólo *uterinos* que no tuviesen el mismo padre; más bien, *Jebamot* 1,1 los exime de esa obligación. El testimonio de Julio Africano carece de base histórica o tradicional; se basa en opiniones judías, que suelen ser muy fantásticas en materia de genealogía. Por otra parte, si legalmente se trataba de perpetuar la descendencia del padre legal, no se ve por qué en nuestro caso se había de conservar la ascendencia biológica de José precisamente en Mt 1,15, donde se va a presentar la ascendencia no biológica, sino legal de Jesús⁴¹. Aparte de que resulta sospechoso que el mismo procedimiento forzado sirva para solucionar los dos eslabones (José y Saltiel-Zorobabel), que, siendo coincidentes en Mateo y Lucas, abocan a diferentes tramos ascendentes en uno y otro.

La diferencia de padre (biológico y legal) no constituye, en caso de levirato auténtico, línea generacional distinta:

³⁹ En la lista de Julio Africano faltan Mattath y Levi.

⁴⁰ SIMÓN-DORADO, *Praelectiones Biblicae. Novum Testamentum I* (Torino-Madrid, Marietti-El Perpetuo Socorro, 1947) p.271, enumera: Eusebio, San Agustín, San Jerónimo, Santo Tomás, Salmerón, Toledo, Maldonado, Patrizzi, Schanz, Grimm, Fouard, Cornely, Knabenbauer, Gutjahr, Lagrange, Dausch, Hetzenauer, Buzy, Vosté, Sickenberger, Baldi, Marchal, etcétera, y entre los protestantes, Plummer, Zahn, Klostermann.

⁴¹ Conscientes de esta dificultad, hay autores que, admitiendo la solución del levirato, discrepan de Julio Africano, y piensan que Mt nos da la línea legal de José y Lc la biológica (Zahn, Wescott, Burkitt, Taylor, Moffat).

uno y otro —como hermanos que son *pleno jure*— tienen el mismo padre, y, por tanto, en él coinciden las genealogías. Para que éstas continúen distintas en línea ascendente, Julio Africano tuvo que recurrir a hermanos sólo de madre que tuvieran padre distinto; pero parece claro que en esos casos no funcionaba el mecanismo legal del levirato.

3. Para otros, la diferencia entre ambas genealogías (Mateo y Lucas) se debe a que *una de ellas pretende dar la ascendencia de José y otra la de María*.

— Lo más frecuente es pensar que *Mateo da la genealogía de José y Lucas la de María*, y ello en razón del protagonismo que el primero y tercer Evangelista conceden respectivamente a uno y a otra. Se suele atribuir esta opinión a ANNIO DE VITERBO ⁴², y la siguen otros muchos ⁴³. Prácticamente coincide la opinión de los que piensan que Lucas da también la genealogía de José, pero siguiendo en este caso la línea ascendente de María, que, por ser «heredera», transmitía a su hijo a través del esposo los derechos de su familia. Aparece ya esta opinión en SCHLEYER ⁴⁴. DIDÓN y BARDENHEWER habrían insinuado, según SIMÓN-DORADO ⁴⁵, la misma hipótesis que luego HOLZMEISTER elaboró científicamente ⁴⁶. Muestra Holzmeister con el testimonio de Esd

⁴² De hecho, P. VOGT, *Der Stammbaum Christi bei den heiligen Evangelisten Matthäus und Lukas*: «Biblische Studien» 12,3 (Freiburg, Herder, 1907) p.110, dice que en un tratado sobre San Mateo publicado por el Card. Mai y atribuido a San Hilario de Poitiers, aunque quizá sea de otro autor más o menos contemporáneo, se asegura «que muchos quieren que la genealogía de Mateo se refiera a José, y la de Lucas a María». ¿Quiénes eran esos «muchos»? Recuerda Vogt que San Jerónimo, en su prólogo a Mateo (ML 20,26), enumera varios que no han llegado a nosotros.

⁴³ SIMÓN-DORADO, *Praelectiones Biblicae. Novum Testamentum I* (Torino-Madrid, Marietti-El Perpetuo Socorro, 1947) p.272s cita a San Justino, San Ireneo, San Epifanio, San Juan Damasceno, Arias Montano, Domingo Soto, Suárez, Vega, a Lapide, Calmet, Jansenio Gandavense, Bisping, Didon, Le Camus, Vogt, Heer, Hartl, Mangelot, Ruffini, P. Pous. Y entre los protestantes, además de Lutero, Bengel, B. Weiss, Godet, etc.

⁴⁴ PETER SCHLEYER, *Über die von Matthäus und Lukas mitgetheilten Genealogien Jesu Christi*: TheolQuart 18 (1836) 403-434; 539-566. En la segunda parte, sobre todo, sostiene que el registro de Lucas es de José, pero en cuanto esposo de María «heredera» (p.539-554). Cita en favor de la condición de «heredera» de María el testimonio de Epifanio (p.545-550).

⁴⁵ SIMÓN-DORADO, o.c., p.273, nota 1.

⁴⁶ URBAN HOLZMEISTER, *Ein Erklärungsversucht der Lk. Genealogie*: ZKTh 47 (1923) 184-218; *Genealogia Lucae (Lc 3,23-38)*: VD 23 (1943) 9-18. Le

2,61 y de 1 Crón 2,21.34s que el casado con una «heredera» pasa a ser jurídicamente hijo y heredero de su suegro, cuyos derechos transmite a los hijos de su esposa. Lo difícil es probar que María fuera «heredera», es decir, que no hubiera tenido hermanos varones y que fuera la mayor de las hermanas hembras, si las hubo. Ciertamente que nunca se mencionan hermanos varones de la Virgen. Como «hermana» es mencionada en Jn 19,25 «María, mujer de Cleofás»; pero con razón se duda de que lo fuera *pleno sensu* llevando el mismo nombre, y, en todo caso, tampoco se dice si era mayor o más joven.

Absolutamente hablando, esta hipótesis, en su doble formulación, es posible tanto filológica como históricamente. Ciertamente que no era usual dar la genealogía de las mujeres, que para nada servía, puesto que no se transmitía por ella ningún derecho. Cuando esto sucedía, como en el caso de la hija «heredera» (la mayor de las hembras si no ha habido hermano varón), se da la referencia de su padre. Y esto, ni más ni menos, habría ocurrido, según la hipótesis que venimos estudiando, en el caso de Lc 3,23. El intento sería plausible en Lucas, que, escribiendo para étnico-cristianos, no muy habituados a la jurisprudencia judía, pudo tener interés en mostrar la ascendencia davídica de María, puesto que Jesús había nacido de ella sin obra de varón. Jesús, aunque era tenido por hijo de José, en realidad, *biológicamente*, tenía a través del padre de María, Helí, ascendencia davídica.

Se puede suscribir la afirmación rotunda de BROWN: «a genealogy traced through the mother is not normal in judaism», y rechazar su conclusión de que «this solution cannot be taken seriously»⁴⁷. En la hipótesis que aquí se estudia no se da una genealogía a través de la madre, sino la genealogía de Jesús, que, *a través del marido de su madre*, hereda los derechos del abuelo materno, que en buena

siguen Innitzer, Merk, Höpfl-Gut, y sobre todo L. NOLLE, *Old Testament Laws of Inheritance and St. Luke's Genealogy of Christ: «Scripture»* 2 (1947) 38-42, que aduce como otro caso de genealogía de mujeres por razones de «herencia» Núm 26,33 y 27,1-11.

⁴⁷ Ambas frases en RAYMOND E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.89.

jurisprudencia hebrea no le vendría directamente a través de la madre, aunque ésta fuera —como la considera esta hipótesis— «heredera». La genealogía ascendente de María habría sido dada en nuestro caso de forma «ortodoxa», según la manera hebrea de dar las genealogías.

— Finalmente, por agotar las explicaciones propuestas, habría que mencionar a los que piensan que Mateo nos da la genealogía de María y Lucas la de José. Tal es la postura de BLAIR, mencionado antes, el cual propone leer Mt 1,16: «Y José engendró a María, de la cual nació Jesús, el llamado Cristo»⁴⁸. Se suele atribuir esta misma opinión a TERTULIANO, pero pienso que sin razón. En el pasaje que se suele citar⁴⁹ polemiza el africano contra los docetas, según los cuales Jesús no nació *de* María, sino *en* María. Se apoyaban ellos en que Mt 1,20 dice «quod *in ea* natum est», y arguye Tertuliano que en 1,16 dice *ex ea*: «Matthaeus, *originem Domini decurrens ab Abraham usque ad Mariam: Jacob —inquit— generavit Joseph, virum Mariae, ex qua nascitur Christus*». No dice que la genealogía sea de María, sino que en ella Mateo recorre el largo camino desde Abraham hasta María, lo cual es cierto por la cita, aunque la genealogía fuera de José. Y no justifica tampoco que se le atribuya la hipótesis mencionada el hecho de que luego (XXI) insista en que Jesús tiene la carne de David porque tiene la de María, que tenía la de David. Esto responde al convencimiento de la ascendencia davídica de María, que no se saca —al menos, no la saca Tertuliano— de Mt 1,1-17.

4. Totalmente fantástica es la opinión de BOVEN⁵⁰, para el cual la genealogía de Lc 3,23-38 sería la de Juan, que pertenecía a la tribu de Judá y a la familia de David, cosa que los cristianos habrían procurado siempre ocultar para evitar que se le tuviera por Mesías.

Singular es asimismo la hipótesis de BRAUDE⁵¹, que ve

⁴⁸ H. A. BLAIR, *Matthew 1,16 and the Matthean Genealogy*: StTh II (TU 87) (Berlin, Akademie Verlag, 1964) p.149-154.

⁴⁹ *De carne Christi*, XX-XXI (ML 2,831s).

⁵⁰ C. R. BOWEN, *John the Baptist in the New Testament*: AmJournTheol 16 (1912) 90-106.

⁵¹ WILLIAM G. BRAUDE, *A Rabbinic Guide to the Gospels*: «Scripture» 19 (1967) 35-45, especialmente p.40-45.

en la lista de Lucas una genealogía de *Jesús, hijo de (la tribu de) José*. Respondería a la tradición oral judía, que hablaba de un Mesías perteneciente a la tribu de José, que había de padecer «por las iniquidades de nuestros hijos».

Las lagunas

El carácter evidentemente esquemático de las genealogías bíblicas, en general, nos tiene acostumbrados a la supresión de eslabones en las listas.

Nuestra genealogía de Mt 1,1-17 no tenía por qué ser una excepción.

Y no lo es.

El esquematismo cantado en el v.17 (tres bloques de 14 generaciones cada uno) suena más a artificio que a resultancia histórica.

Ya en el primer bloque (Abraham-David), que recurre con pequeñas variantes en Lc 3,32-34, el tramo entre Fares y Naasón —que cubre la permanencia de al menos tres siglos en Egipto—, debe contar con más de los tres eslabones (Esrón-Aram-Aminadab) con que cuenta en la lista de Mateo. Lo mismo ocurre entre Salmón y Jessé —que limitan el período de otros casi trescientos años desde la conquista por Josué hasta la institución de la Monarquía—: no bastan los dos eslabones de Booz y Obed.

En el bloque tercero —desde el final del destierro (año 538) hasta Jesús—, Mateo da sólo nueve generaciones, que Lucas más razonablemente duplica hasta 18.

Ahora bien: la lista del primer bloque le venía dada a Mateo por la historia de los Patriarcas, desde Abraham a Fares (Gén 12-38) y desde Fares a David (Rut 4,18-22 y 1 Crón 2,5-15). Ignoramos de dónde sacó los nombres del tercer bloque, a lo largo del cual sólo coincide con Lucas en Salatiel-Zorobabel, mencionados por el mismo orden en Esd 3,2.8; 5,2; Neh 12,1; Ag 1,1.12; 2,2, si bien en 1 Crón 3,17-19 Zorobabel no es presentado como hijo de Salatiel, sino del hermano de éste, Pedaias. En todo caso, la línea de ambos personajes, tanto ascendente como descendente, es distinta en Mateo (Salatiel, hijo de Jeconías, como en 1 Crón 3,17; y el hijo de Zorobabel, Abiud) y en Lucas

(Salatiel, hijo de Neri; y el hijo de Zorobabel, Resa) ⁵².

Lo chocante es que las principales lagunas de la genealogía de San Mateo se encuentren en el segundo bloque —de David al destierro—, cuya sucesión dinástica le venía dada por la doble historia de la Monarquía en los dos libros de los Reyes y en el segundo de las Crónicas, así como por la lista de los Reyes de Judá en 1 Crón 3,10-16.

Dos lagunas encontramos aquí: la supresión de tres reyes entre Joram y Ozías, y el obligado eslabón de Yoyaquim entre Josías y Jeconías (Joaquín).

— Es indudable que entre Joram y Ozías faltan Ocozías, Joás y Amasías. Aparte de la lista de 1 Crón 3,11-12, la doble historia de la Monarquía nos habla de Ocozías (4 Re 8,24-27; 9,27-29 = 2 Crón 22,1-9), de Joás (4 Re 12,1-22 = 2 Crón 23 y 24) y de Amasías (4 Re 12,22; 14,1-20 = 2 Crón 25) ⁵³.

Se ha pensado que dicha supresión pudiera ser debida a una especie de *damnatio memoriae*, como aplicación del castigo mencionado en Ex 20,6, donde Dios amenaza a los idólatras diciendo: «Soy un Dios celoso que castigo la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación». Joram había casado con Attalía, hermana de Ajab, y «anduvo por el camino de los reyes de Israel, como había hecho la casa de Ajab, porque se había casado con una mujer de la familia de Ajab, e hizo el mal a los ojos de Yahveh» (4 Re 8,18). La idolatría de esta mujer, que logró reinar (4 Re 11,1ss), habría sido castigada por Dios en las tres generaciones siguientes ⁵⁴.

⁵² Los hijos de Zorobabel en 1 Crón 3,19 son: Mesul·lam, Jananías y Selemít su hermana.

⁵³ Según algunos, el Ozías de Mt 1,8c sería Ocozías con arreglo a la variante de 1 Crón 3,11(LXX). Los omitidos en este caso —sin que se sepa el porqué— habrían sido Joás, Amasías y Azarías (= Ozías de 1 Crón 3,12; 4 Re 14,21; etc.).

⁵⁴ Así pensaron SAN HILARIO y SAN JERÓNIMO. El primero explica el silencio del Evangelista «quia ex gentili femina Joras Ochoziam geuit, ex Achab scilicet domo: dictumque erat per prophetam, non nisi quarta generatione in throno Regni Israel quemquam de domo Achab esse sessurum. Purgata igitur Achab familia gentili, tribusque praeteritis, jam regalis in quarta generationum consequentium origo numeratur» (*Com. in Mt 1-2*: ML 9,920). El segundo escribe: «... quia Evangelistae propositum erat tessarescedecades in diverso temporum spatio ponere, et Joram generi

Aparte de que Joás parece haber sido un rey piadoso mientras vivió Yehoyadá (4 Re 12,1-17; 2 Crón 24,1-16), y lo mismo cabe decir de Amasías al principio de su reinado (4 Re 14,1-6; 2 Crón 25,1-4), no son éstos los únicos reyes de Judá que fueron pecadores: también lo fueron Ozías, que murió leproso (4 Re 15,1-7; 2 Crón 26), y más todavía Ajaz (4 Re 16; 2 Crón 28), Manasés (4 Re 21,1-18; 2 Crón 33,1-10) y Amón (4 Re 21,19-26; 2 Crón 33,21-24).

Por otra parte, el fenómeno —debido quizá en Mateo al afán esquemático de reducir a 14 la lista dinástica— no es exclusivo del primer Evangelista. Esd 7,1-5, al ofrecernos su propio árbol genealógico, presenta a Azarías como hijo de Merayot, mientras que en 1 Crón 6,7-14 se mencionan por lo menos otros cinco eslabones intermedios.

— Una segunda laguna, detectable según los datos históricos del AT en este segundo bloque de la lista genealógica de Mt 1,1-17, es la supresión de un nombre entre Josías y Jeconías. Dice Mt 1,11: «Josías engendró a Jeconías y a sus hermanos cuando la transmigración de Babilonia».

En el supuesto, comúnmente admitido, de que Jeconías es Joaquín (el hijo de Yoyaquim y nieto de Josías), que fue hecho prisionero por Nabucodonosor y murió en Babilonia, el texto de Mateo debió decir que «Josías engendró a Yoyaquim, y Yoyaquim engendró a Jeconías (Joaquín), como expresamente afirma en este lugar la variante de M^Θ f¹ 33, y algunos ejemplares empleados por el traductor siríaco harclense⁵⁵. De hecho, a la muerte de Josías (año 609 a.C.) le sucede su primer hijo Joacaz (4 Re 23,30 = Jojanán de 1 Crón 3,15). Destituido éste por el faraón Neco a los tres meses, le sucede el segundo hijo de Josías, Yoyaquim (609-598); y a éste, su hijo Joaquín (= Jeconías). Nabuco-

se miscuerat impiissima Jezabel, idcirco usque ad tertiam generationem ejus memoria tollitur; ne in sanctae nativitatis ordine poneretur» (*Com. in Ev. Mt.*, cap.1: ML 26,23).

Lo mismo piensa A. PAUL, *L'Évangile de l'Enfance selon Saint Matthieu* (Paris, Du Cerf, 1968) p.22-24. Sobre el tema de la *damnatio memoriae*, cf. R. MUNSTERBERG, *Damnatio memoriae*: «Monatsblatt der numismatischen Gesellschaft in Wien» 11 (1918) 31-37. En *damnatio memoriae* piensa también P. POUS, *Liber generationis Jesu Christi*: VB 5 (1925) 41-48, concretamente p.46.

⁵⁵ SAN IRENEO, *Adv. Haer.* 3,21,9: MG 7,954, habla de Joaquim, padre de Jeconías.

donosor, a raíz del primer asedio de Jerusalén, se lo lleva cautivo, sustituyéndolo por su tío Sedecías, tercer hijo de Josías y hermano, por tanto, del padre de Jeconías. Se comprende que en la lista de Mateo falten Joacaz y Sedecías, que no tienen sucesor en el trono ni en la línea dinástica de nuestra genealogía, que se va a continuar por Jeconías. Pero ¿por qué falta el padre de éste, Yoyaquim?

La dificultad en nuestro caso es doble: la supresión de Yoyaquim y la mención junto a Jeconías de *sus hermanos* (καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ). No sabemos que Jeconías tuviera hermanos. La noticia de 1 Crón 3,16 («Hijos de Yoyaquim: su hijo Joaquín y su hijo Sedecías») parece contar como hermano de Jeconías a Sedecías por el hecho de que le siguió en la sucesión a Yoyaquim; pero en realidad era hermano de éste, como también lo era el antecesor de Yoyaquim, Joacaz.

En el supuesto de la variante Θ, si el texto dice que «Josías engendró a Yoyaquim», cabe hablar de *sus hermanos* como herederos de Josías, puesto que antes de Yoyaquim había reinado su hermano Joacaz (4 Re 23,31-34; 2 Crón 36,1-4), y después de su hijo Jeconías, Nabucodonosor nombró rey al otro hermano de Yoyaquim, cuyo nombre «de pila» Mattanías cambió por el de Sedecías, y que fue el último rey de Judá en ejercicio.

La expresión καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ recurre exactamente igual en el primer bloque de la genealogía de Mateo a propósito de Judá (Mt 1,2).

PASCUAL CALVO⁵⁶ sostiene que en el caso de Judá se afirma que «todo el pueblo de Israel, todas las doce tribus, es el heredero de la bendición», y en el de Jeconías que «la promesa divina se suspende aquí, no sólo en Jeconías, primogénito descendiente y heredero de Judá, sino también en sus hermanos, es decir, en toda la casa de Israel que pierde la dignidad real». En ambos casos, la explicación me parece ajena al texto. No se trata de bendición solamente, sino a partir de David —y ya desde Judá— de sangre real. Y en la mente de Mateo la descendencia real, que por la

⁵⁶ E. PASCUAL CALVO, *La genealogía de Jesús según San Mateo*: EB 23 (1964) 109-149, concretamente en p.127-139.

genealogía ha de llegar hasta Cristo, no se pierde en Jeconías ni nunca.

Pudiera la mención de *los hermanos* indicar que los derechos de primogenitura —esenciales en la genealogía— no se transmiten en los casos indicados (Judá y Yoyaquim) por el primogénito, sino por el cuarto en el caso de Judá (tenía tres hermanos delante), o por el segundo en el caso de Yoyaquim (tenía delante a Joacaz). Como la genealogía de los Patriarcas después de Jacob no se sigue por el primogénito, sino por Judá, de igual manera después de Josías no se sigue por el primero de sus hijos, sino por el segundo, Yoyaquim ⁵⁷.

Opina PAUL ⁵⁸ que Mateo suprime Yoyaquim por mantener el número de 14 generaciones en el bloque, y que la alusión a *los hermanos* es atracción de Mt 1,2, y como allí, indica la relación entre el *pueblo de las promesas* y el *individuo depositario* de las mismas. Pero esto ocurre en todos los eslabones de la lista, cuando tienen hermanos, y sólo se dice en estos dos casos. De todas formas, ¿por qué hablar de hermanos de Jeconías si no los tuvo?

Aunque falta fundamento en la transmisión textual, no se puede negar posibilidad a lo que piensan MCLEAN-GRANT ⁵⁹: que Yoyaquim terminaba la lista del segundo bloque y Joaquín iniciaba la del tercero, y que luego se puso en lugar de ambos Jeconías (Konías en Jer 22,24.28).

VÖGTLE, que se ha ocupado extensamente del asunto ⁶⁰, piensa que el original decía Yoyaquim (nótese que los LXX escriben igual los nombres del padre y del hijo), y que fue

⁵⁷ En 1 Crón 3,15 se dice: «Hijos de Josías: Yojanán, el primogénito (algunos mss. leen Joacaz); Yoyaquim, el segundo; Sedecías, el tercero; Sallum, el cuarto».

⁵⁸ A. PAUL, *L'Évangile de l'Enfance selon Saint Matthieu* (Paris, Du Cerf, 1968) p.24s.

⁵⁹ A. J. MCLEAN-F. C. GRANT, *Genealogy of Jesus Christ*, en HASTINGS-GRANT-ROWLEY, *Dictionary of the Bible* (Edinburg, Clark, 1963) p.320-322.

⁶⁰ ANTON VÖGTLE, *Die Genealogie Mt 1,2-16 und die matthäische Kindheitsgeschichte*: BZ 8 (1964) 45-58; 239-262; 9 (1965) 32-49 (especialmente nuestro tema en p.41-46). Los tres artículos con el mismo título son reeditados en *Das Evangelium und die Evangelien. Beiträge zur Evangelienforschung* (Düsseldorf, Patmos, 1971) p.57-102. Había tratado expresamente el tema en *Josias zeugte den Jeconias und seine Brüder (Mt 1,11)*, en *Lex tua veritas* (Festschrift H. JUNKER) (Trier, Paulinus, 1961) p.307-313.

erróneamente sustituido por Jeconías. La lección de Θ («Josías engendró a Yoyaquim y Yoyaquim engendró a Jeconías = Joaquín») le parece tardía y pobremente documentada. Habría, pues, que leer «Yoyaquim y sus hermanos» en Mt 1,11, y «Jeconías engendró a Salatiel» en Mt 1,12.

Me inclino por la línea de estas dos últimas opiniones.

Sólo a Yoyaquim (el padre de Joaquín = Jeconías) le va bien el añadido καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ. La lista del segundo bloque tenía que terminar ahí —con las supresiones anteriores que hemos visto— para conseguir (y ello sin contar la repetición de David al principio, sino comenzando por Salomón) las 14 generaciones.

El tercer bloque empezaría así (y no habría que repetir al comienzo el último nombre del bloque anterior) con Jeconías, que, si bien podía figurar entre los anteriores a la Cautividad, interesaba que encabezara la lista posexílica como anillo dinástico. (Aunque seguía sin ejercer, había recuperado en cierta manera el rango real bajo Evil Mero-dak: «Le dio un asiento superior al asiento de los reyes que estaban con él en Babilonia»: 4 Re 25,28.)

Por esta doble razón —para no sobrepasar los 14 del bloque segundo, y para que, sin repetición, resultaran 14 en el tercero— no es probable que Mt 1,11 añadiera (como lo quiere la lección Θ) «y Yoyaquim engendró a Joaquín» = Jeconías. La lección en su conjunto sería «razonable» históricamente; pero estructuralmente, en su segundo estico, inadmisible, y por ello, poco probable.

Los tres bloques de 14 generaciones

Mt 1,17 resume así la anterior genealogía: «Así que el total de las generaciones son: desde Abraham hasta David, 14 generaciones; desde David hasta la deportación de Babilonia, 14 generaciones; desde la deportación a Babilonia hasta Cristo, 14 generaciones».

Manteniendo tal como está el texto de Mt 1,1-16, el primer bloque (de Abraham a David), incluyendo a los dos, tiene 14 nombres; por tanto, 13 *generaciones generantes*. Sólo salen 14 si se entienden como *generaciones generatae*. Y así

parece que se debe entender, porque la repetición de David al principio de la segunda lista (de David al destierro) hace que ésta contenga 15 nombres. Sólo prescindiendo de David y comenzando por Salomón se obtienen 14 *generationes generatae*. A su vez, si ésta termina, como hemos supuesto más arriba, con Yoyaquim (en lugar de Jeconías), puede este último (Jeconías), sin necesidad de repetición, iniciar en la tercera tabla las *generationes generatae*, que, contándole a él y a Jesús, resultan ser 14.

En esta hipótesis se comprende que se cambiara en Mt 1,11 Yoyaquim por Jeconías, para repetir este nombre como se repetía David al final del primer bloque y al principio del segundo. Pero la necesaria diferencia entre el David repetido de 1,6 que al principio del segundo bloque *no cuenta* (por no ser ahí *generatio generata*, que ya lo había sido en el bloque primero), y el Jeconías de 1,12 que *cuenta* como *generatio generata*, me hace pensar que no se le había contado en 1,11, donde en su lugar hay que poner a Yoyaquim, su padre ⁶¹.

Dos cosas hay que distinguir en el juego de números de Mt 1,17: la división de la historia desde Abraham a Cristo en tres bloques, y el número 14 para las generaciones de cada bloque.

— La división de la historia hebrea en tres períodos (Abraham-Salomón; Salomón-destierro; destierro en adelante) se encuentra en el *Midrás Rabbah* al Exodo 15,26 comentando Ex 12,12 ⁶². Mateo pone a David como línea divisoria entre el primero y el segundo períodos, porque en nuestro caso le interesa presentar a Jesús como descendiente davídico. Ello le lleva sin duda a repetir indebidamente el nombre de David al principio del segundo bloque.

⁶¹ Otros ven las cosas de otra manera. Así, para H. SCHÖLLIG, *Die Zahlung der Generationen in matthäischen Stammbaum*: ZNW 59 (1968) 261-268, la actual repetición de Jeconías en Mt 1,11 y 1,12 obedecería a un obligado cambio de concepto de generación. Estas eran hasta ahora *generantes* y se contaban por el número de *generados* (Jeconías lo era en 1,11). Dado que el tercer bloque sólo da 14 nombres incluyendo a Jeconías, éste no está en 1,12 como *generante* (porque entonces sólo habría 13 generaciones), sino como *generado*. Para Schöllig, a otros efectos Jesús era realmente el cuadragésimo hijo de Abraham.

⁶² Cf. S. M. LEHRMAN, *Midrash Rabbah Exodus* (London 1961) p.196-198.

Los tres bloques son muy desiguales en cuanto al tiempo que abarcan. Entre Abraham y David corren alrededor de ochocientos años; de David al destierro, unos cuatrocientos, y del destierro a Cristo, cerca de seiscientos. Esto ya constituye una prueba evidente del artificio que condensa los tres períodos en el mismo número de 14 generaciones. Calculando cada generación en veinticinco o treinta años, 14 dan trescientos cincuenta o cuatrocientos veinte años.

Nadie niega este artificio, que ha obligado, como hemos visto, a supresiones evidentes de anillos intermedios. Pero ¿qué alcance puede tener ese esquematismo?

1. Una opinión muy generalizada es la que ve en el número 14 un caso de *gematría* o juego con el valor numérico de las letras hebreas. En hebreo, las letras que forman el nombre de David (דוד) suman 14 (ד = 4; ו = 6; ד = 4). Mateo (o la fuente de su genealogía) jugaría con el número 14 como indicador —semiótico y mnemotécnico— de David, de quien se presenta como descendiente Jesús el Cristo⁶³.

Son, sin embargo, muchos los que rechazan esta hipótesis. Unos porque piensan que la escritura plena de David en hebreo (דוד) equivale a 24 por la presencia del *yod*, que vale 10⁶⁴; otros, porque sospechan que la fuente no era

⁶³ Ya G. BOX, *The Gospel's narratives of the Nativity and alleged influences of heathen ideas*: ZNW 6 (1906) 80s, proponía esta hipótesis. La comparten entre otros: E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Matthäus* (Göttingen³ 1962) p.6, nota 3; P. BONARD, *L'Évangile selon Saint Matthieu* (Neuchâtel² 1970) p.15; L. HARTMANN, *Scriptural exegesis in the Gospel of St. Matthew and the Problem of Communication*, en *L'Évangile de Matthieu* (Gembloux 1972) p.150s; RAYMOND E. BOWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.80; A. Díez Macho, *La historicidad de los Evangelios* (Madrid, Fe Católica, 1977) p.19-20; J. JEREMÍAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús* (Madrid, Cristianidad, 1977) p.305; R. T. HOOD, *The Genealogies of Jesus*, en *Early Christian Origins* (Chicago 1961) p.10; A. W. ARGYLE, *The Gospel according to Matthew* (New York-London 1963) p.24; B. H. THROCKMORTON, art. *Genealogy*, en *The Interpreter's Dictionary of the Bible* (New York-Nashville, Abingdon Press, 1962) II 365; J. M. HEER, *Die Stammbäume Jesu nach Matthäus und Lukas*: «Biblische Studien» 15,1-2 (Freiburg, Herder, 1910) p.122-125.

⁶⁴ Así E. PASCUAL CALVO, *La genealogía de Jesús San Mateo*: EB 23 (1964) 109-149, concretamente p.145; LÉON-DUFOUR, *Livre de la Genèse de Jésus* (Paris 1965) p.56s; F. M. CROSS, *The Contribution of Qumran Discoveries to the Study of the Biblical Text*: IEJ 16 (1966) 89s; B. NOLAN, *The Royal Sohn of God. The Christology of Matthew 1-2 in the Setting of the Gospel* (Göttingen, Vandenhoeck, 1979) p.59s; M. D. JOHNSON, *Genealogy of Jesus*,

hebrea, sino de origen helenístico y escrita en griego, donde no cabe hablar de gematría ⁶⁵. BROWN, que piensa lo mismo en cuanto al origen de las listas, acepta, no obstante, que Mateo pudo emplear la gematría hebrea como la emplea el autor del Apocalipsis a propósito de Nerón (Ap 13,18), a pesar de que escribe en griego ⁶⁶.

En cuanto al valor numérico del nombre de David en hebreo —según que se empleara la escritura plena o defectiva—, la cosa no está clara ni en un sentido ni en otro. Frente a CROSS ⁶⁷, que sostiene haber sido general en tiempos de Cristo la escritura plena, SKEHAN ⁶⁸ da por seguro que a partir de la composición del libro de los Proverbios (s.V a.C.) se valoraba el nombre por su escritura defectiva.

2. Más complicada es la opinión de CHOPINEAU ⁶⁹, para el cual la genealogía de Mateo es un juego de *notarikon*, la 30.^a de las 32 reglas hermenéuticas de Rabí Eliezer ben José ha-Galilí ⁷⁰: toda la historia de la Humanidad se resume en el nombre de Adam, cuyas consonantes encabezan, a manera de acróstico, los nombres de Abraham-David-Mesías, que marcan los tres grandes momentos de esa historia, coronada por el Mesías, que le da sentido definitivo. Todavía es más fantástico en esta línea el estudio de HAMMER ⁷¹, que descubre en los dos grandes bloques del Evangelio de Mateo (c.1-12 y 13-25) tres secciones con 14 perícopas cada una. A cada perícopa corresponde un nombre de la correspondiente lista de Mt 1,1-16 (naturalmente

en *International Standard Bible Encyclopedia* (Grand Rapids, Eerdmans, 1982) II 428-431.

⁶⁵ Así M. D. JOHNSON, en el lugar citado en nota anterior.

⁶⁶ R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.80, nota 38.

⁶⁷ F. M. CROSS, *The Contribution of the Qumran Discoveries to the Study of biblical Text*: IEJ 16 (1966) 89s.

⁶⁸ P. W. SKEHAN, *Wisdom's House*: CBQ 29 (1967) 162-180, concretamente p.179.

⁶⁹ JACQUES CHOPINEAU, *Un notarikon en Matthieu 1,1. Note sur la généalogie de l'Évangile de Matthieu*: «Études Théologiques et Religieuses» 53 (1978) 296s.

⁷⁰ Cf. H. STRACK, *Einleitung in Talmud und Midrasch* (München 1961) p.107s.

⁷¹ W. HAMMER, *L'intention de la généalogie de Matthieu*: «Études Théologiques et Religieuses» 55 (1980) 305-306.

no encontramos el nombre explícito; pero Hammer descubre algo relacionado con él).

3. Otros buscan explicación al *triple bloque de 14* en las corrientes apocalípticas judías, que gustaban de dividir arbitrariamente en períodos la historia salvífica.

Sostiene KAPLAN⁷² que el procedimiento de Mateo responde a las fases de la luna (catorce días de creciente y otros catorce de menguante) que Sal 89,38 relaciona con la permanencia de la dinastía davídica. Las primeras 14 generaciones de Mateo indicarían el *creciente* hasta la luna llena que fue David; las 14 siguientes señalarían el declive *menguante* de la historia de Israel, que culmina en el destierro; las 14 últimas abocarían en *creciente* a la definitiva plenitud del Mesías, que ya no ha de tener menguante. Los pasajes rabínicos por él aducidos especulan con el número 30 de generaciones desde Abraham a la ruina del Templo: luz en Abraham-declive en la opresión de Egipto-clímax de plenitud en Salomón-declive en los hijos de Josías. Pero piensa que Mateo hace el mismo juego con el número 28, siguiendo a Henoc 73,5-6.

MOORE⁷³ opina igualmente que los tres bloques se corresponden con tres cambios profundos en la historia de Israel: Institución de la Monarquía davídica-Cautividad de Babilonia-Restauración del Reino davídico por la instauración mesiánica. Pero discrepa en cuanto a la motivación del número 14. No cree que valga la gematría (David = 14) porque no se ve la necesidad de subir hasta Abraham si primaba la preocupación por la ascendencia davídica. A la luz de las especulaciones apocalípticas que, contando desde Babilonia hasta el Mesías, daban setenta semanas de años (Dan 9,24s) o 70 pastores (Henoc 89,50-90,2), a los que había de seguir el Mesías (Henoc 90,28-38), piensa Moore que las 14 generaciones del tercer bloque, contando treinta y cinco años por cada generación, dan cuatrocientos noven-

⁷² CHAIM KAPLAN, *The Generation Schemes in Matthew 1,1-17; Luke 3,24s.* «Bibliotheca Sacra» 87 (1930) 465-471. Se adhiere B. M. NEWMAN, *Matthew 1,1-18: Some comments and a suggested Restructuring.* BibTrans 27 (1976) 209-212.

⁷³ GEORGE F. MOORE, *Fourteen Generations: 490 Years.* An Explanation of the Genealogy of Jesus: HarvThRev 14 (1921) 97-103.

ta años ($= 70 \times 7$). Ocurre, sin embargo, que Mateo establece 14 generaciones también para los otros dos bloques, y no consta en ningún sitio que las especulaciones apocalípticas asignaran igualmente cuatrocientos noventa años a esos dos períodos.

4. Para otros, el acento estaría sólo en el número 14⁷⁴. El 14 era un número frecuente en la apocalíptica: 2 Bar 53-74 divide la historia en 14 épocas ($12 + 2$). En el rollo de la Guerra de Qumrán 4,15, la sala grande tiene 14 codos de larga, y en 3,12 el pueblo de Dios tiene 14 nombres (Israel, Aarón y las 12 tribus). En 5Q15 se usa como medida frecuente en la Nueva Jerusalén la de 14 codos.

GAMBA⁷⁵ piensa que el 14 es número de plenitud, y Mt 1,17 estaría en la línea de *la plenitud de los tiempos* de Gál 4,4.

5. Otros, por fin, no se fijan en el 3 (número de bloques) y en el 14 (número de generaciones de cada bloque), sino en el número total resultante. Así, MORETON⁷⁶ piensa en el número 42, que es un número apocalíptico según Ap 13,5 para indicar los meses que habrá de durar el dominio de Satán antes de la final intervención de Dios⁷⁷. A cuarenta y dos meses corresponderá igualmente el tiempo que la Mujer del Apocalipsis ha de vivir y ser alimentada en el desierto: mil doscientos sesenta días según Ap 12,6; «un tiempo y tiempos y medio tiempo» = un año y dos años y medio año, según Ap 12,14. También durante cuarenta y dos meses «los gentiles pisotearán la Ciudad Santa» y los dos testigos «profetizarán durante mil doscientos sesenta días (= tres años y medio) cubiertos de sayal»

⁷⁴ Cf. B. NOLAN, *The Royal Sohn of God* (Göttingen, Vandenhoeck, 1979) p.59-61; M. D. JOHNSON, *Genealogy of Jesus*, en *International Standard Bible Encyclopedia* (Grand Rapids, Eerdmans, 1982) II 428-431; L. SABOURIN, *L'Évangile selon saint Matthieu et ses principaux parallèles* (Rome, P.I.B., 1978) p.19; H. C. WAEJTEN, *The Genealogy as the Key to the Gospel according to Matthew*: JBL 95 (1976) 205-230.

⁷⁵ G. G. GAMBA, *Annotazioni in margine alla struttura letteraria ed il significato dottrinale di Matteo 1-2*: BibOr 11 (1969) 5-24; 65-76; 109-123.

⁷⁶ M. J. MORETON, *The Genealogy of Jesus*: «Studia Theologica» II (Texte und Untersuchungen, 87) (Berlin, Akademie Verlag, 1964), p.219-224.

⁷⁷ En realidad parece ser el equivalente a *tres años* (36 meses) y *medio* (6 meses). El tres y medio es siempre signo de algo transitorio no muy largo. En todo caso, el contexto se refiere al Imperio romano.

(Ap 11,2-3). Es el tiempo que Daniel había asignado a la persecución de Antíoco IV Epífanes («un tiempo y tiempos y medio tiempo»: Dan 7,25).

BORNHÄUSER⁷⁸ y NOLAN⁷⁹ advierten que en 2 Henoc 91 y 93 se divide la historia del mundo en diez semanas, de las cuales seis abarcan el tiempo entre Abraham y el Mesías. Tendríamos, pues, $6 \times 7 = 42 = 3 \times 14$.

Está claro, sin embargo, que el carácter apocalíptico del número 42 es una medida de tiempo (cuarenta y dos meses = mil doscientos sesenta días) para expresar la corta duración de una gran calamidad, que parece interminable, pero que al fin acaba. Equivale a nuestro refrán: «No hay bien ni mal que cien años dure»⁸⁰. En nuestro caso (Mt 1,17), la duración que se tiene a la vista es inmensamente mayor, y se expresa en una fórmula apocalípticamente inusitada (3×14). Puesto Mateo a simplificar las listas para obtener un número que recordara la cifra apocalíptica usual, pudo haber hecho tres bloques de 12 y uno de 6. Aparte de que resulta inconcebible que un judío pudiera considerar calamidad la historia de los Patriarcas y la época de David.

FORESTI, recientemente, ve en las 42 generaciones seis semanas ($6 \times 7 = 42$) de las siete anunciadas por Dan 9,25. La séptima sería la semana mesiánica, y María el sábado de la sexta que le da paso⁸¹.

Entre todas las explicaciones aducidas, resulta la más aceptable —por ser la que parece más de acuerdo con el contexto— la que piensa en el juego gemátrico del 14 como valor numérico del nombre de David. La preocupación o finalidad primaria de la genealogía en la mente del Evangelista es presentar a Jesús como descendiente de David, y el

⁷⁸ K. BORNHÄUSER, *Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu* (Gütersloh 1930) p.16ss.

⁷⁹ Cf. B. NOLAN, *The Royal Sohn of God* (Göttingen, Vandenhoeck, 1979) p.60s. Apenas merece ser tenida en cuenta la referencia a las 42 etapas del desierto según Núm 33, que sugiere igualmente Nolan. En la mencionada lista ni siquiera aparece el número 42.

⁸⁰ Recuérdense, por ejemplo, los tres años y seis meses que duró la sequía en tiempos de Elías (Lc 4,25; Sant 5,17).

⁸¹ F. FORESTI, *Maria, genitrice del sabbato escatologico. Considerazioni sul significato di Mt 1,1-17*: BibOr 26 (1984) 31-43.

juego con las letras de su nombre contribuía a fijar la atención sobre él.

Lo que no se puede precisar es si el juego es un hallazgo del primer Evangelista o si es anterior a su labor redaccional. El número de 14 generaciones en la genealogía ascendente de David hubo de encontrarlo hecho, porque es real: así resulta de la historia patriarcal y de 1 Crón 2,3-15 y Rut 4,18-22. Cualquiera pudo descubrir el juego gemátrico y su utilidad catequética y mnemotécnica. Con el mismo fin se pudo confeccionar más tarde otra lista —arbitraria esta vez— de 14 generaciones descendientes de David hasta el final de la Monarquía. La obra del primer Evangelista parece haber sido la confección de la tercera lista (del destierro a Jesús), que como tal no pudo encontrar artificiosamente reducida a 14. Se comprende, sin embargo, su interés por igualarla numéricamente a las otras dos para que sirviera, apologética y mnemotécnicamente, a recordar la para él indiscutible ascendencia davídica de Jesús de Nazaret.

La mención de las cuatro mujeres

Por cuatro veces, el rígido esquema generacional *A engendró a B* rompe su uniformidad machacona con la mujer con la cual se engendró: «Judá engendró, *de Tamar*, a Farés y Zara» (v.3); «Salmón engendró, *de Rahab*, a Booz» (v.5a); «Booz engendró, *de Rut*, a Obed» (v.5b); «David engendró, *de la que fue mujer de Urías*, a Salomón» (v.6). En los cuatro casos, el nombre de la mujer va precedido de ἐκ; la mención de María en el v.16 va seguida de ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς.

El hecho ha preocupado siempre a los exegetas.

Se ha exagerado tal vez la excepcionalidad del fenómeno. Es cierto que la línea materna no cuenta en las genealogías de la Antigüedad ni, por tanto, en las de la Biblia. En las listas genealógicas hebreas no figuraban *en recto* las mujeres⁸². Pero frecuentemente se dan los nombres

⁸² Recuérdense las listas de los patriarcas prediluvianos (Gén 5) y posdiluvianos (Gén 11,10-26), así como las tablas genealógicas de los tres

de las esposas con que se tienen los hijos que continúan una línea generacional⁸³. Lo chocante en Mt 1,1-16 es que, de las cuatro mujeres que menciona, sólo *Tamar* (1 Crón 2,4) se encuentra en las presuntas fuentes bíblicas de Mateo (Rut 4,18-22; 1 Crón 2,3-15; 3,1-8). No hay en toda la Biblia —fuera de Mt 1,5— referencia alguna a *Rahab* como esposa de Salmón y madre de Booz. Tampoco figura en las listas veterotestamentarias *Rut* como mujer de Booz y madre de Obed —ni siquiera en Rut 4,21—, a pesar de que el hecho se refiere expresamente en los versículos anteriores (Rut 4,13-17). Finalmente, como madre de Salomón en 1 Crón 3,5 figura *Bat Sua* (el nombre de la mujer de Judá: Gén 38,2-5; 1 Crón 2,3), y en LXX y Vulgata, Betsabé: 2 Crón 11,3; 12,24. Mateo, por su parte, dice que David engendró a Salomón: ἐκ τῆς τοῦ Οὐρίου. La cuádruple referencia, siempre con la misma fórmula ἐκ τῆς, hace pensar en una añadidura redaccional del autor del primer Evangelio, y es

hijos de Noé (Gén 10), de los descendientes de Ismael (Gén 25,12-16) o del jorita Seir (Gén 36,20-30); la genealogía de David (Rut 4,18-22; cf. 1 Crón 2,9-15); la lista de los reyes de Judá (1 Crón 3,10-16) y el linaje monárquico posexilico (1 Crón 3,17-24); la ascendencia de los Sumos Sacerdotes (1 Crón 5,27-41); hijos de Leví (1 Crón 6,1-14), los cantores y sus familias (1 Crón 6,18-32); la descendencia de Isacar (1 Crón 7,1-3); de Benjamín (1 Crón 7,6-12); Saúl y su familia (1 Crón 8,33-40); etc.

⁸³ Ya en Gén 4,19-22 se mencionan los nombres de las dos mujeres que dan hijos a Lamek. Vuelven a aparecer los nombres de las madres en las listas de los descendientes de Teraj (Gén 11,27-32), de Najor (Gén 22,20-24), de Abraham con Queturá (Gén 25,1-6), de Esau (Gén 36,1-5.9-19). Expresamente se nombran las cuatro mujeres que dieron a Jacob sus doce hijos (Gén 29,31-30,24; cf. 35,23-26 y 46,8-27, donde además se menciona —v.20— la mujer que dio hijos a José). También en la genealogía de Moisés y Aarón (Ex 6,14-25) se hace referencia a las esposas de Simeón (v.15), Amram (v.20), Harán (v.23) y Eleazar (v.25). Curiosamente se mencionan las hermanas de David y sus hijos (1 Crón 2,16s), sin referencia, en el caso de los de Sarvia, a quién fue su padre. Esto ocurre también en el caso de Malkat, «que dio a luz a Ishod, Abiezer y Majlá» (1 Crón 7,18), la cual es mencionada con su hermana Maaka, hijas ambas de Selafjad, que, según Núm 26,33, no tuvo hijos varones. En las interminables listas de los nueve primeros capítulos de 1 Crón se dan los nombres de las esposas de Jersón y Caleb (1 Crón 2,18-24) y de Jerajmeel (1 Crón 2,26), así como de las concubinas de Caleb (1 Crón 2,46-48). Por supuesto, al dar la lista de los hijos de David (1 Crón 3,1-9) se mencionan sus respectivas madres. Se nombran también las dos mujeres de Asjur (1 Crón 4,5-7) y la mujer de Méred (1 Crón 4,18). Chocante es en la lista de los descendientes de Efraím la mención de Seerá, hija de Beriá, que «edificó Bethorón de arriba y de abajo, y a Uzén Seerá» (1 Crón 7,24).

lógico que los comentaristas se pregunten por el motivo que pudo inducirle a ello.

* * *

Antes de examinar y valorar las opiniones de los exegetas sobre el particular, será bueno conocer lo que la Biblia y las tradiciones rabínicas nos cuentan de cada una de estas cuatro mujeres.

Tamar: El episodio bíblico protagonizado por Tamar recurre en Gén 38,6-29. Tamar fue mujer de Er, primogénito de Judá, que murió sin descendencia. Casó con ella en segundas nupcias, por obligación de levirato, el hermano del primer marido, llamado Onán, el cual no quiso dar descendencia a su hermano (cometió para ello el pecado que lleva su nombre) y murió sin dejar hijos. Prometió Judá a Tamar darle por esposo a su tercer hijo, Selá, niño todavía; pero habiendo llegado éste a edad madura sin que Judá cumpliera su palabra, Tamar se disfrazó de meretriz y concibió de Judá los dos mellizos que después de llamarán Farés y Zara ⁸⁴. Por el contexto se ve que no motivó tal hecho la concupiscencia, sino el deseo legítimo, para su mentalidad, de tener un hijo de la misma sangre de su difunto primer marido, que está a la base de la legislación sobre el levirato. Así lo reconoce el propio Judá, que, tras haber intentado castigarla, cuando descubre la estratagema de que se ha valido exclama: «Ella tiene más razón que yo, porque la verdad es que no la he dado por mujer a mi hijo Selá» (Gén 38,26) ⁸⁵.

⁸⁴ El precio convenido por la prostitución fue un cabrito que Judá enviaría a la meretriz. Esta le pidió en prenda el sello, el cordón y el báculo: signos de identidad del Patriarca. Pero el emisario de Judá, portador del cabrito, no encontró a la ramera. Cuando Tamar avisó que estaba encinta y Judá mandó quemarla como adúltera, ella mostró las prendas (el sello, el cordón y el báculo) para probar quién era el cómplice, y así se libró de la pena.

⁸⁵ Ya SAN AMBROSIO había advertido en buena parte este atenuante: «Non temporalis usum libidinis requisivit, sed successionis gratiam requisivit; erat enim deforme liberos non habere; nondum virginitatis, nondum viduitatis ante Christi adventum vernabat gratia; ac dolens se sine filiis remansisse, dolum studio generationis commenta est» (*In cap. 3 Lucae*: ML 15,1678s).

Es curioso que, entre los parabienes que las gentes dan a Booz por haber cumplido con Rut el espíritu de la ley del levirato (Rut 4,10), figura una mención explícita de su antepasada Tamar: «Sea tu casa como la casa de Farés, el que Tamar dio a Judá» (Rut 4,12). Con todo, en la lista genealógica de los antecesores de David a partir de Farés, que se da a continuación en Rut 4,18-22, no se menciona a Tamar. Se la menciona, en cambio, en la lista de los descendientes de Judá en 1 Crón 2,4 («Tamar, nuera de Judá, le dio a luz a Farés y Zara»), de la que posiblemente dependa la genealogía de San Mateo.

Como esposa del primogénito de Judá, Tamar era la llamada a asegurar a Judá la descendencia de la que había de nacer el Mesías. La estratagema de la astuta mujer fue el medio de que se valió la Providencia para asegurar la descendencia del depositario de la promesa mesiánica. Por ello, Tamar es ensalzada en la tradición judía extrabíblica⁸⁶.

En las sinagogas palestineses se la alaba como santa:

«La santa Tamar santificó el nombre de Dios.

Ella, que deseaba una santa descendencia,
engañó e hizo una obra santa.

También así su santo designio hizo (Dios) salir adelante.

Ella conservó su viudez ante el Señor;

pero Dios no le rechazó

el deseo de obtener un puesto en el pueblo de Dios,

porque ellos son una descendencia que ha bendecido Dios»⁸⁷.

Y en un pasaje midrásico tardío se atribuye su acción al Espíritu Santo: «Rabí Juda dice: Cuando Judá dice: *Ella es justa*, el Espíritu Santo se manifiesta y dice: Tamar no es una prostituta, y Judá no quiso entregarse a la fornicación con ella; la cosa sucedió por causa de mí, para que surja de Judá el Rey Mesías»⁸⁸.

El Targum *Neophyti 1* muestra la antigüedad de esta

⁸⁶ Véanse los principales pasajes en RENÉE BLOCH, «Judá engendra Pharès et Zara de Thamar» (*Mt 1,3*), en *Mélanges bibliques redigés en l'honneur d'André Robert* (Paris, Blaud et Gay, 1957) p.381-389.

⁸⁷ R. BLOCH, art. cit., p.389.

⁸⁸ Texto de *Midrás ha-Gadol* aducido por R. BLOCH, art. cit., p.387.

tradición. Su traducción del pasaje de Tamar es un caso típico de *tratey misma* (doble sentido), que se obtiene considerando *por separado*, y dándoles sentido diverso del que tienen, a dos palabras que *juntas* significaban otra cosa. A mayor abundamiento, una de las dos palabras en cuestión es leída por dos veces con vocalización distinta a la del TM (*al tiqrey*). Jacob dice de Tamar en Gén 38,26: *sadeqáh mimmení* («tiene más razón que yo»). *Neophyti 1* traduce: «Tamar, mi nuera, es inocente (*sadaqah* por *al tiqrey*); de mí está embarazada; lejos de ella —mi nuera Tamar— el concebir hijos de prostitución. Bajó una voz del cielo y dijo: Los dos están justificados (*sadiqu*, por *al tiqrey*): de delante de mí (de Yahveh) (así es interpretado el *mimmení*) viene la cosa». Antes, en el mismo *Neophyti 1*, Tamar ha hecho una bella oración pidiendo a Yahveh tres testigos, que le son concedidos.

No todos comparten esta favorable estimación de Tamar. Por lo menos, ello no los llevaba a exonerarla totalmente de su acción vituperable. Al fin y al cabo, Tamar había inducido a Judá a cometer, aunque sin saberlo, un incesto⁸⁹. En un midrás tardío, David, acusado de que sus orígenes no son limpios por descender de Rut la Moabita, se defiende contraatacando, ya que toda la tribu de Judá descende de Tamar, cuya unión con Judá era reprehensible⁹⁰.

La ascendencia de Tamar no es nada clara. FILÓN DE ALEJANDRÍA la hace pagana de origen, aunque sugiere que se hizo prosélita⁹¹. Lo primero es verosímil por todo el

⁸⁹ «No descubrirás la desnudez de tu nuera; es la mujer de tu hijo; no descubrirás su desnudez» (Lev 18,15). «Si un hombre se acuesta con su nuera, ambos morirán; han hecho una infamia; su sangre caerá sobre ellos» (Lev 20,12).

⁹⁰ El texto es aducido por E. STAUFFER, *Jeschu ben Mirjam (Mk 6,3)*, en *Neotestamentica et Semitica* (in Honour of M. BLACK) (Edinburgh, Clark, 1969) p.119-128, concretamente p.123s. Es significativo, sin duda, que el relato de Tamar (Gén 38,13-30) figure entre los pasajes que está prohibido traducir. Cf. M. GINSBURGER, *Verbotene Targumin: ZDWJ 44* (1900) 1-7. Igualmente se prohibía traducir el adulterio y subsiguiente asesinato de David (2 Sam 11,2-17).

⁹¹ «Tamar era una mujer de Siria-Palestina, nacida en una casa y en una ciudad donde se adoraba una turba de dioses, y que estaban llenas de imágenes, de estatuas y de ídolos de todas clases. Pero cuando desde la profunda oscuridad en que yacía pudo percibir un pequeño destello de

contexto geográfico de Gén 38, donde el propio Judá se casa con «la hija de un cananeo, llamada Sua» (Gén 38,2), a la cual 1 Crón 2,3 llama «Bat Sua, la cananea»⁹². El libro de los *Jubileos* 41,1 la llama aramea. Y el *Targum del Ps. Jonatán* dice que era hija de Sem. Lo mismo dice David en el mencionado pasaje del *Midrás Rabbah de Ruth* VIII 1.

No me parece suficientemente probada la opinión de ASTOUR⁹³, que considera a Tamar hieródula, llegando a sospechar que en calidad de tal no podía dar herencia —¿hijos tampoco?— a su marido, y que tal vez fuera ella la que practicó el *coitus interruptus* con Onán. El argumento de que Judá la condenara a ser quemada por su «adulterio» (Gén 38,24), cosa que Lev 21,9 reserva a la hija de un sacerdote que se prostituye, no es suficiente prueba. Lev 20,14 condena con la misma pena el incesto del que toma por mujer a la madre de la esposa. El adulterio en general es condenado en Lev 20,10 y Dt 22,22 con pena de muerte, sin especificar el modo de ejecución. La lapidación se empleaba en caso de adulterio con una virgen desposada (Dt 22,23ss), práctica a la que alude Ez 16,46 y que parece estaba en uso en tiempos de Jesús (Jn 8,5). Ciertamente que el pecado de Tamar fue de adulterio en el sentido de Dt 22,23ss, puesto que estaba desposada con Selá (Gén 38,11.14.26); pero no está claro cómo se castigaba esa culpa en la Antigüedad. DE VAUX piensa que posiblemente en un principio se aplicó la pena de fuego, que luego parece se reservó para la hija de sacerdote que se prostituyera⁹⁴.

Rajab: La referencia de Mt 1,5 («Salmón engendró, de Rajab, a Booz») es la primera noticia que tenemos de que el

verdad, aun a riesgo de su propia vida, se pasó al campo de la piedad..., no por otra razón que la de servir e invocar a la Causa Única» (*De Virtutibus*, 221).

⁹² Pudo San Mateo mencionar a esta extranjera, esposa legítima de Judá; pero, sin duda, no lo hizo porque no interviene para nada en la línea genealógica, que se continúa a través de Farés hijo de Tamar. De los tres hijos de Sua, los dos primeros (Er y Onán) murieron sin descendencia; del tercero (Selá) no se sabe si la tuvo.

⁹³ M. C. ASTOUR, *Tamar the hierodule. An essay on the method of vestigial Motifs*: JBL 85 (1966) 185-196.

⁹⁴ R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona, Herder, 1964) p.70; cf. p.226.

marido de Rut la Moabita fuera hijo de Salmón y Rajab ⁹⁵. Rajab no figura en las listas de Rut 4,18-22 ni de 1 Crón 2,3-15. Najsón —el padre de Salmón según Mt 1,4c—, que figura como hijo de Aminadab en Rut 4,20 y en 1 Crón 2,10 —al igual que en Mt 1,4b—, es mencionado en Núm 1,7 como el representante de la tribu de Judá, que, en su calidad de jefe de familia, debe ayudar a Moisés y Aarón a hacer el censo («Por Judá, Najsón, hijo de Aminadab»).

La primera cuestión es saber si a esta Rajab se la debe identificar o no con la Rahab de Jericó según Josué 2. J. VIDAL sugiere la posibilidad de que no sea la misma ⁹⁶. De igual manera opina QUINN ⁹⁷. Y la razón es doble: la mujer de Jericó es siempre llamada 'Ράαβ, mientras que en Mateo se la llama 'Ραχάβ; y entre los tiempos de la Conquista y Salmón, padre de Booz, hay que poner varias generaciones. Pero ambos argumentos son muy endeble para rechazar la identificación. Por la razón que sea, la grafía de los nombres en la lista genealógica de Mateo es con frecuencia distinta de la normal: Asaf por Asa (v.7-8), Amós por Amón (v.10), Boes por Booz (v.5). No sería extraño que sucediera lo mismo en el caso de Rajab ⁹⁸. En cuanto a la distancia entre la Conquista y los bisabuelos de David, ciertamente es mayor de la que suponen los eslabones de la genealogía aquí apuntados. Tiene que haber en esta lista omisiones, como las hay en el segundo bloque; pero

⁹⁵ Entre los abundantes estudios sobre Rahab, merecen ser citados: KITTEL, art. *Rahab*, en HAUCK, *Real-Enzyklopaedia für protestantische Theologie*, 16 (Leipzig, Hinrichs, 1905) col.409s; H. WINDISCH, *Zur Rahabgeschichte* (Zwei Parallelen aus der klassischen Litteratur): ZAW 37 (1917-18) 188-198; F. M. ABEL, *Les stratagèmes dans le livre de Josué*: RB 56 (1949) 321-339; J. VIDAL, art. *Rahab*, en *Enciclopedia de la Biblia* VI (Barcelona, Garriga, 1965) col.91; I. ZAKOWITCH, *Rahab als Mutter des Boas in der Jesus-Genalogie* (Mt 1,5): NT 17 (1975) 1-5; F. LANGLAMET, art. *Rahab*, en *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, 9 (Paris, Letouzey et Ané, 1979) 1065-1092; J. D. QUINN, *Is Rachab in Mt 1,5 Rahab of Jerico?*: «Biblica» 62 (1981) 225-228; R. E. BROWN, *Rachab in Mt 1,5 probably is Rachab of Jerico*: «Biblica» 63 (1982) 79-80.

⁹⁶ J. VIDAL, art. *Rahab*, en *Enciclopedia de la Biblia* VI (Barcelona, Garriga, 1965) col.91.

⁹⁷ J. D. QUINN, *Is Rachab in Mt 1,5 Rahab of Jerico?*: «Biblica» 62 (1981) 225-228.

⁹⁸ Es la razón aducida por R. E. BROWN, *Rachab in Mt 1,5 probably is Rahab of Jerico*: «Biblica» 63 (1982) 79-80, para mantener la identidad.

éstas pueden haber tenido lugar lo mismo entre Salmón y Booz que entre Najsón y Salmón. Ya vimos que Núm 1,7 hace contemporáneo del Desierto a Najsón, hijo de Aminadab, que pudo ser el padre biológico de Salmón, casado con la Rahab de Jericó. Pero el ambiente de pacífica posesión en Belén que refleja el libro de Rut hace imposible que Booz sea hijo de la primera generación de la Conquista. Entre Salmón y él hay indudablemente una laguna. Pero queda la posibilidad de que este Salmón fuera contemporáneo de Rahab, la de Jericó.

Piensa ORÍGENES⁹⁹ que esta Rajab, a la que Mateo hace esposa de Salmón y madre de Booz, el abuelo de Jesé, es una insignificante mujer, nunca fuera de aquí mencionada en la Escritura, que se ha colado artificialmente —por así decirlo— en la esfera del Evangelio. Antes de aceptar esta hipótesis desesperada, es preferible suponer que Mt 1,5 esté reflejando alguna tradición por la cual se introdujera a la prostituta de Jericó en la familia de Judá.

Desgraciadamente, en este caso la tradición judía extra-bíblica no es muy elocuente. Dice, sí, muchas cosas de la célebre Rahab que recibió a los espías observadores de Josué. Pero no da seguridad de que se la considerase ascendiente de David y, por tanto, del Mesías¹⁰⁰.

Se asegura que, habiendo practicado la prostitución mientras los israelitas anduvieron por el desierto, a los cincuenta años se hizo *prosélita* (*Mekilta* a Ex 18,1). Se la hace esposa de Josué, que era de la tribu de Efraím y antecesora biológica de ocho sacerdotes y ocho profetas (entre ellos, Jeremías, Baruc y Hulda). Con Josué no tiene hijos, sino sólo hijas, y así se explica que por el matrimonio de éstas con levitas haya sacerdotes en su descendencia (*Sifré* a Núm 78).

De su enigmático matrimonio con Salmón apenas hay

⁹⁹ Piensa ORÍGENES que esta Rajab, que de Salmón engendra a Booz, el abuelo de Jesé, es una insignificante mujer, nunca fuera de aquí mencionada en la Escritura, que se ha colado artificialmente —por así decirlo— en la esfera del Evangelio (*In Mt 1,5*).

¹⁰⁰ Los principales testimonios de la literatura rabínica sobre la Rahab de Josué pueden verse en H. L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* I (München, Beck, 1924; 4.^a ed., 1965) p.22s.

rastró en la tradición ¹⁰¹. En una leyenda que recoge HALEVY ¹⁰² se pregunta: ¿Por qué lleva este nombre? Y se contesta: Porque recompensó los servicios de Rahab desposándola ¹⁰³.

Sigue siendo un misterio cómo nació la creencia, incorporada a la genealogía de Mt 1,1-17, de que Rahab desposó con el padre de Booz y así entró a formar parte de los ascendientes de David.

Lo que sí resulta cierto es que la tradición judía extrabíblica no sólo hace a Rahab de Jericó prosélita, sino que la considera especialmente asistida por el Espíritu Santo.

Así, JOSEFO escribe: «Rahab los invitó (a los espías) a volverse a los suyos después de jurarla que la preservarían... Cuando, una vez tomada la ciudad, ellos destruyeron todos sus habitantes como sus compatriotas lo habían decretado, ella lo sabía por ciertas señales que Dios le había enviado» ¹⁰⁴. Y un texto midrásico asegura: «Algunos han dicho que el Espíritu Santo se había posado sobre ella antes de que los israelitas llegaran a la Tierra Prometida» ¹⁰⁵.

En esa misma línea habría que situar el intento de JOSEFO por presentar a Rahab no como prostituta, sino como hospedera. Según el historiador judío, la célebre mujer de Jericó era dueña de un *καταγώγιον* o casa de huéspedes ¹⁰⁶. Coincide SCHLEUSSNER ¹⁰⁷, el cual traduce *πόρνη* = «hospita, xenodoche, cauponaria, mulier quae nutrimenta parat et vendit, et peregrinantes hospitio excipit». Para ello hace derivar el término *הוֹנֶה* del TM (Jos 2,1; 6,17.22.25) no de *הָנָה* = ejercer la prostitución, sino de *הָנָה* = alimentar. Este verbo es inusitado en *qal*; sólo recurre en *hophal* (Jer 5,8) y en el derivado *מִזְוֶה* = alimentos (Gén

¹⁰¹ Este *Σαλμών* de Mt 1,4.5 es llamado así en 1 Crón 2,11 (salvo en A, que lee *Σαλμων*: TM *שלמון*); en Rut 4,20.21 *Σαλμων* (TM *שלמון* en 20 y *שלמון* en 21), y en Lc 3,32, *Σαλῶν*.

¹⁰² J. HALEVY, *Notes évangéliques*: «Revue Sémitique» 10 (1902) 213-228, concretamente p.223.

¹⁰³ La leyenda supone un *al tigre* o juego de palabras: el personaje se llama *שלמון*, y recompensa es en hebreo *שלם*.

¹⁰⁴ F. JOSEFO, *Antiquitates Judaicae* V 2.

¹⁰⁵ *Midrás Rabbah* a Rut 1,1.

¹⁰⁶ F. JOSEFO, *Antiquitates Judaicae* V 1,2.

¹⁰⁷ JOH FRIED SCHLEUSSNER, *Novum Lexicon Graeco-Latinum in Novum Testamentum* (Lipsiae, Weidmann, 1819) 4 p.661s, s-v.

45,23; 2 Crón 11,23). De igual manera sostiene SCHLEUSSNER que πόρνη (en la traducción de πῶν por los LXX) debería derivarse de περνᾶω, περνάσχω = alimentar o suministrar alimentos ¹⁰⁸.

Ya en 1918, WINDISCH ¹⁰⁹ rechazaba esta interpretación remitiendo a WINER ¹¹⁰. Antes lo había rechazado también KITTEL ¹¹¹. No parece se pueda poner en duda la condición de prostituta en la mujer de Jos 2, a la que la tradición judía no exonera de ese cargo, a pesar de su interés por convertirla en heroína, dado el papel que desempeñó en la conquista de su ciudad por los israelitas ¹¹².

La profesión de fe que Josué (2,11) pone en boca de Rahab («Yahveh, vuestro Dios, es Dios arriba en los cielos y abajo en la tierra»), al estilo de Dt 4,39, hace que la tradición judío-cristiana exalte frecuente y elogiosamente la fe de la prostituta de Jericó: «Por la fe, la ramera Rahab no pereció con los incrédulos, por haber acogido amistosamente a los exploradores» (Heb 11,31). «Del mismo modo, Rahab la prostituta, ¿no quedó justificada por las obras hospedando a los mensajeros y haciéndolos marchar por otro camino?» (Sant 2,25). SAN CLEMENTE ROMANO, *1 Cor* 12, no sólo ensalza la fe de Rahab, sino que inicia la interpretación alegórica de ver un preanuncio de la sangre redentora de Cristo en el cordón de hilo escarlata que, atado a la ventana por donde descolgó a los espías, será según promesa de éstos la señal convenida para que se salven del anatema cuantos estén con ella en su casa (Jos 2,18.21): «Por la fe y hospitalidad se salvó Rahab, la prostituta... Porque habiendo Josué, hijo de Navé, enviado

¹⁰⁸ Realmente los poquísimos usos de πέρνῃμι están en la línea de vender. BAILLY, en su *Dictionnaire grec-français* (Paris, Hachette, 11.^a ed., sin fecha) p.1607, acepta que πόρνη venga de πέρνῃμι, «vendre, parce que les prostitués étaient en gen. primit. des esclaves».

¹⁰⁹ HANS WINDISCH, *Zur Rahabgeschichte*: ZAW 37 (1917-18) 188-198.

¹¹⁰ GEORG B. WINER, en *Biblisches Real-Wörterbuch* (Leipzig 1847-48) II 298.

¹¹¹ KITTEL, art. *Rahab*, en HAUCK, *Real-Enzyklopaedia für protestantische Theologie und Kirche*, 16 (Leipzig, Hinrichs, 1905) p.409s.

¹¹² HANS WINDISCH, en su ya citado artículo *Zur Rahabgeschichte (Zwei Parallelen aus der klassischen Literatur)*: ZAW 37 (1917-1918) 188-198, aduce dos ejemplos clásicos —uno romano (Capua) y otro griego (Abydos)— de intervención de una prostituta en la toma de una ciudad.

espías a la ciudad de Jericó... Y añadiéronle que pusiera una señal, a saber: que colgara de su casa un cordón de púrpura, poniendo así de manifiesto que por la sangre del Señor tendrían redención todos los que creen y esperan en Dios. Ya veis, carísimos, cómo se dio en esta mujer no sólo la fe, sino también la profecía» ¹¹³.

Rut: Tampoco Rut figura en las listas genealógicas predavídicas de 1 Crón 2,10-15 y Rut 4,18-22, si bien este último libro narra su matrimonio con Booz, y en los versículos inmediatamente anteriores a la lista refiere cómo de ambos nace Obed, el padre de Jesé y abuelo de David (Rut 4,13-17).

Conocida es la virtuosa imagen que de esta mujer moabita, fidelísima nuera de la betlemita Noemí, viudas ambas en tierras de Moab y reinsertadas en Belén, hace el libro que lleva su nombre. En este sentido, Rut contrasta con las otras tres mujeres mencionadas por Mateo en la genealogía (Tamar, Rajab y Betsabé), cuya moralidad es bien dudosa.

Resulta forzado —para igualarla con las otras tres— pretender descubrir inmoralidad en la escena de Rut durmiendo a los pies de Booz en la era y pidiéndole que *extienda sobre ella el borde de su manto* (Rut 3,39), gesto simbólico por el que la joven moabita pide a su *go'el* que la despose (cf. Dt 23,1; Ex 16,8). El gesto contrario («descubrir el borde del manto del padre») equivale en Dt 27,20 a incesto con la mujer del padre.

Tampoco parece pueda invocarse para manchar la honorabilidad de Rut el simple hecho de descender, por ser moabita, de la hija mayor de Lot, que de incesto con su padre, tras haberlo emborrachado, tuvo por hijo a Moab (Gén 19,31-37) ¹¹⁴.

¹¹³ Texto griego y traducción en DANIEL RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos* (Madrid, BAC, 1950) p.187s.

¹¹⁴ Antes hemos recordado que en *Midrás Rabbah* VIII 1 (sobre Rut 4,18-21) David se defiende de la posible mancha de una mujer extranjera en su linaje, recordando que la tribu entera de Judá descende de Tamar, que se unió con aquél en forma reprobable. S. T. LACHS, *A Rabbinic Commentary on the NT* (Hoboken NJ-New York 1987), aduce en p.3 un testimonio del Talmud Jerosolimitano (*Jebamoth* 8,3), según el cual la

Curiosamente, la tradición rabínica relaciona con el incesto de las hijas de Lot el papel de Rut la moabita en la ascendencia del Mesías. El *Midrás Beresith Rabba* a Gén 19,32 apostilla así el consejo inmoral de la hermana mayor a la pequeña: «*Ven, hagamos beber vino a nuestro padre* (Gén 19,32). Rabbí Tanhuma dice en nombre de Samuel: Las jóvenes dijeron: *Recibiremos de nuestro padre descendencia*. No está escrito *Ben* (hijo), sino *Zerá* (descendencia); de donde queda insinuada la descendencia que provendrá de otra parte. ¿Qué es esto? El Rey Mesías, salido de Rut la moabita». En otro lugar se sitúa a Rut en el mismo rango que a Sara y a Rebeca. Por su parte, el *Targum* de los Ketubim parafrasea así Rut 3,15: «*Trae el manto que tienes encima y sujeta bien. Sujetó ella, y él midió seis medidas de cebada y se las puso a cuestras*. Y ella recibió en nombre de Yahveh fuerza para llevarla, y al momento le fue dicho en profecía que de ella vendrían seis justos al mundo, cada uno de los cuales sería bendecido con seis bendiciones: David, Daniel y sus compañeros, y el Rey Mesías».

La que fue mujer de Urías: La cuarta mujer mencionada en la genealogía de Mateo como esposa de David y madre de Salomón (Mt 1,6b) es la conocida «Betsabé, hija de Eliam, mujer de Urías el hitita» (2 Sam 11,3).

Mateo no da su nombre; la presenta simplemente como **בֵּה שְׁבַע בַּח אֱלִיעֶם**, mientras que en 1 Crón 3,5 se la llama **בֵּה שׁוּעַ בַּח עֲמִיאל**. El nombre teóforo del padre es sensiblemente el mismo «mi pueblo es Dios» = «mi Dios es pueblo», con simple cambio de orden en los dos elementos que lo componen; el de la mujer, cambiado el **ב** en **י**, ha resultado en el TM (LXX y Vulgata ponen **Βηρσαββε** y Bethsabee) el nombre que 1 Crón 2,3 da a la cananea esposa de Judá. Esta errónea identificación no es argumento suficiente para hacer de Betsabé una extranjera, como tampoco lo es el hecho de que Mt 1,6b prefiera presentarla como «mujer de Urías» para indicar con ello —como quiere SEEBERG¹¹⁵— su condición no israelita. Nótese que Mateo

prohibición de incorporar al pueblo conversos moabitas se refiere a los varones, no a las mujeres.

¹¹⁵ H. SEEBERG, *Die Herkunft der Mutter Jesu*, en *Theologische Festschrift*

no menciona el origen hitita de Urías. En todo caso, el estar casada con un hitita no arguye necesariamente que ella lo fuera también. El mandamiento de Dt 7,3, que prohibía a los israelitas emparentar con los hititas, guirgasitas, amorreos, cananeos, perizitas, jivitas y jebuseos, no se cumplió nunca con rigor. En concreto, Betsabé es presentada como hija de un israelita. Tanto Eliam como Ammiel son nombres israelitas. El Eliam que figura en 2 Sam 23,34 entre los treinta valientes como «hijo de Ajitofel de Guiló» es tenido comúnmente por el padre de Betsabé. Ammiel es asimismo nombre de profunda raigambre israelita. Un Ammiel, hijo de Gemalí, figura como representante de la tribu de Dan entre los exploradores enviados por Moisés a Canaán desde el desierto de Farán (Núm 13,12). Hijo de Ammiel era Makir, en cuya casa se hospedaba Meribaal = Mefiboset, el último hijo de Jonatán (2 Sam 9,4s), y que más tarde procuró vituallas a David fugitivo de Absalón (2 Sam 17,27). Por último, Ammiel se llamó el sexto hijo de Obededom (1 Crón 26,5).

En cuanto a su biografía, recordemos que Betsabé cometió adulterio con David, al que siguió el asesinato de su esposo legítimo, Urías (2 Sam 11,1-26). Pero debe recordarse también que, muerto Urías, «David la recibió en su casa haciéndola su mujer» (2 Sam 11,27), y que, en condición de tal, le dio por hijo a Salomón, el «amado de Yahveh» (2 Sam 12,24s), que sucedió a David en el trono, razón por la cual figura la que fue mujer de Urías en la genealogía de Mateo.

* * *

A la luz de estos datos entenderemos mejor —y estaremos en mejores condiciones para juzgar— las diversas

für G. N. Bonwetsch (Leipzig, Deichert, 1918) p.13-24, concretamente p.17. Véase también H. STEGEMANN, «Die des Uría»: *Zur Bedeutung der Frauennamen in der Genealogie von Matthäus 1,1-17*, en *Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt* (Festsgabe K. G. KUHN) (Göttingen, Vandenhoeck, 1971) p.246-273. S. T. LACHS, *A Rabbinic Commentary on the NT* (Hoboken NJ-New York 1987) sospecha (p.4) que Betsabé puede haber entrado en la genealogía como extranjera, ya que Ajitofel parece no haber sido israelita, en confirmación de lo cual aduce el Talmud de Babilonia (*Sanhedrin* 101b).

opiniones sobre el motivo que impulsó a Mateo a incluir a estas cuatro mujeres en su genealogía de Jesucristo. Es inevitable preguntarse: ¿Por qué menciona Mateo a estas cuatro mujeres?

Las respuestas son muy variadas ¹¹⁶.

Algunas opiniones, defendidas asisladamente por este o aquel autor, o minimizan el problema o son sensiblemente inadecuadas. Me parece insuficiente, por ejemplo, decir con TATUM ¹¹⁷ que su mención sólo tiene por objeto *introducir la presencia de María*, o mostrar que *Dios es libre* ¹¹⁸, o que *El gobierna la historia* ¹¹⁹. No se ve por qué, para estas finalidades, hubiera de ser necesario mencionar a las cuatro mujeres. Tampoco parece suficiente decir que son mencionadas por ser mujeres muy *conocidas y notables* ¹²⁰. Resulta asimismo inadecuado querer explicar su presencia por su *fe mesiánica* ¹²¹, cosa que la tradición sólo asegura de Rahab, como hemos visto.

1. La opinión más extendida en la Antigüedad ¹²²,

¹¹⁶ F. LANGLAMET, en su art. *Rahab* del *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, 9 (Paris, Letouzey et Ané, 1979) cols.1065-1092, apunta, con indicación de los autores que las defienden (cols.1088-1091), hasta 10 opiniones.

¹¹⁷ M. BARNES TATUM, *The origin of Jesus Messiah (Mt 1,1.18a): Matthew's Use of the Infancy Traditions*: JBL 96 (1977) 523-535, concretamente p.527.

¹¹⁸ ENRIQUE PASCUAL CALVO, *La genealogía de Jesús según San Mateo*: EB 23 (1964) 109-149, concretamente p.129-133.

¹¹⁹ M. ORSATTI, *Un saggio di teologia della Storia. Esegese di Mt 1,1-17* (Studi Biblici, 55) (Brescia, Paideia, 1980) p.73.

¹²⁰ HANS WINDISCH, *Zur Rahabgeschichte*: ZAW 37 (1917-18) 188-198, concretamente p.191s. El mismo Windisch (p.191, nota 2) reconoce que pudo haber mencionado a Sara, Rebeca y Lía; pero «ihre Name jedem Leser geläufig waren».

¹²¹ J. DUPONT, *La genealogia di Gesù secondo Matteo 1,1-17*: BibOr 4 (1962) 3-6.

¹²² Oigamos a algunos. Escribe ORÍGENES: «Qui enim fecit eum caelis tibi descendentem, mulieres non quaslibet, sed peccatrices et quas Scriptura reprehenderat, introducit; qui vero baptizatus narrat (Lucas) nullius facit mulieris mentionem. In Matthaeo enim ut diximus, nominatur Thamar, quae cum suocero fraude concubuit; et Ruth, moabitica nec de genere Israel; et Rahab, quae unde sumpta sit, scire nequeo; et conjux Uriae, quae violavit mariti thorum» (*Homil. 28 in Lucam*: MG 13,1873).

Concuerta S. JERÓNIMO: «Notandum in genealogia Salvatoris Nostri nullam sanctarum assumi mulierum, sed eas quas Scriptura reprehendit; ut qui propter peccatores venerat, de peccatricibus nascens, omnium peccata

defendida por muchos hasta época reciente ¹²³, sostiene que las cuatro mujeres figuran en la lista genealógica como *pecadoras*, para mostrar que Cristo venía a salvar a los pecadores.

Algunos piensan que Mateo las introduce para marcar el contraste con la pureza de la concepción virginal de María ¹²⁴.

Otros estiman que el Evangelista las menciona para salir al paso de los que rechazaban la mesianidad de Jesús por considerarlo hijo ilegítimo. JOHNSON ¹²⁵ atribuye esta opinión a Grotius, Zahn, Weststein, J. Weiss, McNeile, Box, V. Taylor, R. Leaney, J. Schniewind, C. G. Montefiori, F. W. Beare. HEFFERN, por su parte ¹²⁶, añade a la lista Allen, Nicolardot y Klostermann. De hecho, WESTSTEIN ¹²⁷ piensa

deleteret. Unde in consequentibus Ruth moabitibus ponitur et Betsabe uxor Uriae» (*In Mat. cap. I: ML 26,22*).

Lo mismo SAN JUAN CRISÓSTOMO: «Por eso hace mención también de Rut y de Rahab... para enseñar que ha venido a quitar todas nuestras fealdades, porque ha venido como médico y no como juez» (*Homil. 3 in Mt: MG 27,31-40*).

SAN AMBROSIO, *In cap. 3 Lucae: ML 15,1678s*, multiplica las razones de conveniencia: que se vea que Cristo redimió a sus antecesores también; que no se consideren impedimento para la virtud las manchas de origen; que nadie se enorgullezca de la nobleza de su estirpe; que el virtuoso no tiene por qué avergonzarse de sus padres. Las mismas o parecidas razones encuentra San Juan Crisóstomo para la inclusión de estas mujeres pecadoras en la ascendencia de Cristo; que los judíos no se glorien de sus antepasados; que ni deben enorgullecernos los méritos de nuestros mayores, ni preocuparnos sus faltas, pues tanto más brilla la virtud de uno cuanto peores fueron sus antepasados...

¹²³ Así D. BUZY, *L'Évangile selon Saint Matthieu* (1950) p.3; KITTEL, art. *Θαμάρ*, en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* III (Stuttgart, Kohlhammer, 1942) 23ss; J. ENCISO VIANA, *Las mujeres en la genealogía de Jesús*, en *Por los senderos de la Biblia* (Madrid, Studium, 1957) II 146-150; K. H. SCHEKLE, *Die Frauen im Stammbaum Jesu: BibKir* 18 (1963) 113-115.

¹²⁴ Cf. H. CLAVIER, art. *Généalogie de Jésus Christ*, en *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible* (Paris, «Je sers», 1932) 468-470; M. L. RAMLOT, *Les généalogies bibliques. Un genre littéraire oriental (Mt 1,1-17): «Bible et Vie Chrétienne»* 60 (1964) 53-70.

¹²⁵ Cf. M. D. JOHNSON, *The Purpose of the biblical Genealogies* (Cambridge, University Press, 1969) p.152-179. Recientemente se adhiere a esta opinión S. T. LACHS, *A Rabbinical Commentary on the New Testament* (Hoboken NJ-New York 1987) p.2.

¹²⁶ A. D. HEFFERN, *The four women in St. Matthew's Genealogy of Christ: JBL* 31 (1912) 69-81, concretamente p.75s.

¹²⁷ JUAN JACOBO WESTSTEIN, *Novum Testamentum graecum editionis receptae cum lectionibus variantibus... necnon Commentario pleniore* (Amstelaedami, ex Officina Dommeriana, 1751) p.226s.

que la genealogía de Mateo intenta mostrar, contra los *ebionitas*, que Jesús *no nació naturalmente de José*, y contra los *judíos*, que *no fue hijo de adulterio* (Celso y el Talmud). Parece suponer que esto último, en tiempos de Mateo, era una *simple sospecha*, que hacía difícil para algunos aceptar el mesianismo de Jesús ¹²⁸.

El principal defensor de esta teoría, THEODOR ZAHN ¹²⁹, ve la presencia de estas cuatro mujeres pecadoras en la genealogía de Mateo como réplica a un ataque contra la concepción virginal de Jesús, que habría surgido antes de la composición del primer Evangelio, hacia el año 62.

Esta primera hipótesis tiene pocos visos de probabilidad.

Resulta muy dudoso que Mateo mencionara las cuatro mujeres por su condición de pecadoras. Ya WESTSTEIN aducía numerosos testimonios de que «*Judaei quatuor istas mulieres non excusant solum, verum etiam summis laudibus celebrant*» ¹³⁰. Por su parte, SPITTA ¹³¹ refutó abundantemente la opinión de Zahn con el mismo argumento de la estimación que los judíos tenían por estas cuatro mujeres; argumento que orquesta ampliamente JOHNSON ¹³², aunque piensa que esta extraña devoción por ellas no era general,

¹²⁸ El intento de Mateo habría sido «*demonstrare tum suspiciones istas ab omni veri specie esse remotas, quod docet 17ss, tum etiam illos, qui suspiciones illas deponere nollent, causam non habere cur ideo ipsi Jesu ejusque doctrinae minus faverent. Si enim posteris Judae, si Davidi et Salomoni nulla macula adhaesit quod mulieribus peccatricibus prognati essent, si manifesta parentum peccata filiis exprobari non debent, quid iniquius quam suspicionibus indulgere, iisque etiam illum premere, ad quem omnino non spectant?*» (WESTSTEIN, lugar citado).

¹²⁹ THEOD. ZAHN, *Einleitung in das NT II* (1907) p.280; *Das Evangelium des Matthäus* (Leipzig, Deichert, ²1905) p.64. La tesis de Zahn no convence, por razones cronológicas, a los que no aceptan el año 62 como fecha de la composición de Mateo y a los que no se muestran dispuestos a reconocer esa antigüedad a la creencia en la concepción virginal. Todavía, recientemente, se inclina por esta posibilidad BARCLAY M. NEWMAN, *Mathew 1,1-18: Some Comments and a suggested Restructuring*: BibTrans 27 (1976) 209-212.

¹³⁰ J. J. WESTSTEIN, *Novum Testamentum graecum...* (Amstelaedami, ex Officina Dommeriana, 1751) p.226s.

¹³¹ FR. SPITTA, *Die Frauen in der Genealogie des Matthäus*: ZWTh 54 (1912) 1-8.

¹³² Cf. M. D. JOHNSON, *The Purpose of the biblical Genealogies with special Reference to the Setting of the Genealogies of Jesus* (NTS-MS 8) (Cambridge, University Press, 1969): sobre Tamar (p.159-162), sobre Rahab (p.162-165), sobre Rut (p.165-170), sobre la mujer de Urias (p.170-175).

sino patrimonio de los fariseos ¹³³. Asimismo, HEFFERN ¹³⁴ hace notar que ya San Ambrosio estimaba a Rut piadosa y casta, aseguraba que Tamar no buscó la libido, sino la descendencia, y advertía que Rahab es alabada por Santiago y el autor de la Carta a los Hebreos ¹³⁵. Especialmente interesantes son los testimonios rabínicos en favor de Tamar que aduce RENÉE BLOCH ¹³⁶ y que ya hemos mencionado antes.

A los inmediatos lectores del primer Evangelio, las cuatro mujeres mencionadas en la genealogía de Mateo no sólo no sonaban a pecadoras, sino que aparecían con ribetes de heroínas ¹³⁷. Para sugerir que Cristo venía a salvar a los pecadores no hacía falta incluir mujeres en la genealogía; abundaban, por desgracia, los pecadores en los ascendientes masculinos de la lista. Por otra parte, resulta sorprendente que defensores de esta opinión expliquen luego el silencio sobre Ocozías-Joás-Amasías en Mt 1,8c por *damnatio memoriae* a causa de sus culpas ¹³⁸.

Y, por supuesto, en manera alguna resulta probable que Mateo mencionara a estas mujeres, en su condición de pecadoras, para salir al paso de la falsa acusación de adulterio contra María. Aparte de que Rut no entra en esa

¹³³ Ibid., p.176-178.

¹³⁴ A. D. HEFFERN, *The four women in St. Matthew's Genealogy of Christ*: JBL 31 (1912) 69-81, concretamente p.70-72.

¹³⁵ SAN AMBROSIO, *In cap. 3 Luc*: ML 15,1678s.

¹³⁶ RENÉE BLOCH, «*Judá engendra Pharès et Zara de Thamar*» (Mt 1,3), en *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur d'André Robert* (Paris, Bloud et Gay, 1957) p.381-389.

¹³⁷ Tal es, sobre todo, el caso de Rut, a la que nunca presenta la Biblia ni la Tradición como pecadora. Se ha pensado que la hacía tal su procedencia del incesto de la hija mayor de Lot con su padre, que dio origen a Moab. Pero ya hemos visto que, lejos de ser considerado una deshonra, el episodio se relaciona providencialmente con la inclusión de Rut en la línea genealógica del Mesías (*Beresith Rabbah* a Gén 19,32). Y el rechazo de los moabitas a ser admitidos en la asamblea de Yahveh (Dt 23,4ss y Neh 13,1-3) no se basa para nada en el origen incestuoso, aparte de que, según *Jebamot* 8,3, afecta a los varones, no a las mujeres.

¹³⁸ Con razón escribía JUAN DE MALDONADO: «No entiendo cómo se compagina esto con lo que el mismo San Jerónimo y demás autores citados dicen al comentar el versículo 8, a saber: que el Evangelista excluyó de su genealogía a los tres reyes, Ocozías, Joás y Amasías, porque siguieron la impiedad de Jezabel»: *Comentario a los cuatro Evangelios. I. Evangelio de San Mateo* (Madrid, BAC, 1950) p.95.

categoría, Mateo no acepta, ni siquiera como «dato sed non concessio», que María hubiera concebido de adulterio. Más aún: con ese recurso a cuatro presuntas adúlteras en la ascendencia del Mesías, Mateo no habría exonerado a María de lo que él tenía que considerar forzosamente injusta acusación, y, sobre todo, no habría puesto en claro la legitimidad de Jesús si es que estaba en litigio.

Un último argumento contra la inclusión de estas mujeres en la genealogía de Jesús por su condición de pecadoras sería el hecho de que no figure en la lista la impía Atalía, esposa de Jorán y madre de Ocozías (4 Re 8,16ss y 11,1-16). Pero el silencio resulta explicable, dada la exclusión ya comentada de los tres eslabones siguientes de la genealogía (Ocozías-Joás-Amasías).

2. Una segunda explicación, muy extendida a partir de Lutero ¹³⁹, sostiene que las cuatro mujeres mencionadas son incluidas por Mateo en la genealogía de Jesús *en cuanto extranjeras y paganas*, como prueba de que Jesús había venido para hacer partícipes a los gentiles de los bienes mesiánicos. Sería una especie de réplica a los que se escandalizaban del universalismo de Jesús ¹⁴⁰.

¹³⁹ MARTÍN LUTERO, *Enarratio in Genesim*, cap.38, en *Exegetica Opera Latina* cura H. SCHMIDT (Erlangen 1851) vol.IX, p.171-175.

¹⁴⁰ Defienden esta postura: H. VON SODEN, art. *Genealogies of Jesus in Matthew and Luke*, en *Encyclopedia Biblica*, edited by T. K. CHEYNE and J. S. BLACK (London, Adam and Charles Black, 1899-1903) II 1666-1668; A. D. HEFFERN, *The four women in St. Mathew's Genealogy of Christ*: JBL 31 (1912) 69-81; J. M. VOSTÉ, *De duplici Genealogia Domini Nostri*. Excursus en su obra *Studia Theologiae Biblicae NT. I. De conceptione virginali Jesu Christi* (Romae, Collegio Angelico, 1933) p.83-110, concretamente p.86; W. GUNDMANN, *Die Geschichte Jesu Christi* (21961) p.402; D. M. STANLEY, *The conception of our Gospels as Salvation-History*: ThSt 20 (1959) 587; J. HENSCHEN, art. *Généalogie de Jésus*, en *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible* (1960), col.727; H. MILTON, *The Structure of the Prolog to St. Matthew's Gospel*: JBL 81 (1962) 175-181; J. E. BRUNS, *Matthew's Genealogy of Jesus*: «Bible Today» 1 (1962-1966); J. PONTHOT, *L'Évangile de l'Enfance selon St. Matthieu. Perspectives doctrinales de Mt 1-2*: RevDiocTournai 19 (1964) 615-637; LÉON DUFOUR, *Le livre de la Genèse de Jésus Christ, en Études d'Évangile* (Paris, Seuil, 1965) p.47-63; G. G. GAMBA, *Annotazioni in margine alla struttura letteraria ed al significato dottrinale di Matteo 1-2*: BibOr 11 (1969) 5-24; 65-76; 109-123, concretamente p.11s; H. STEGEMANN, «Die des Urias»: *Zur Bedeutung der Frauennamen in der Genealogie von Matthäus 1,1-17*, en *Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt* (Festgabe K. G. KUHN) (Göttingen, Vandenhoeck, 1971) p.246-276; E. LERLE, *Die Ahnenverzeichnisse Jesu. Versuch einer christologischen Interpretation*: ZNW 72 (1981) 112-117.

Peregrina es la hipótesis de SEEBERG¹⁴¹, para el cual María era hija de un pagano, y por ello Mateo sintió la necesidad de mostrar que si Jesús, por línea masculina, era de pura sangre judía, no importaba que no lo fuera por parte de madre, como había ocurrido en los casos de las cuatro mujeres mencionadas en la genealogía. En base a noticias confusas de San Juan Damasceno, San Epifanio, San Andrés de Creta y el monje Epifanio del s.IX, que él organiza a su manera, Seeberg sostiene que María era hija de un pagano —quizá prosélito— llamado Panter, casado con una levita hermana de Isabel (como los padres de Timoteo, el cual, según Hech 16,1-3, era «hijo de una mujer creyente y de padre griego»). La fantástica teoría de Seeberg no ha tenido seguidores, que yo sepa, salvo en los doctrinarios del Tercer Reich, empeñados en demostrar que María no era judía ni, por tanto, Jesús. De hecho, Seeberg no prueba que el padre de María fuera Panter, cuyo origen pagano deduce de Celso cuando atribuye a un judío que María había concebido de un soldado pagano por nombre Pantera¹⁴².

Parece que una mal entendida apologética dio origen a los intentos cristianos de situar a Pantera entre los «antecedentes» de María o de Jesús. Para SAN JUAN DAMASCENO¹⁴³, Pantera habría sido bisabuelo de María; de su hijo (Bar-Pantera) habría nacido Joaquín, el padre de la Virgen, si bien el tal Panter resulta ser hermano de Matthat, hijo de Leví, que en la lista de Lc 3 figura como abuelo de José. A su vez, el hijo de Matthat (Eli) sería hermanastro —hermano de madre— del Jacob que en Mt 1,16 engendra a José. Casi coincide ANDRÉS DE CRETA¹⁴⁴, según el cual el Melchi de Lc 3,24, padre de Leví, tuvo un hermano llamado Panter, cuyo hijo (Bar-Pantera) fue el padre de Joaquín, padre de María. Esto mismo atribuye a San Cirilo de Alejandría el monje EPIFANIO del s.IX¹⁴⁵. Por su parte, SAN

¹⁴¹ H. SEEBERG, *Die Herkunft der Mutter Jesu*, en *Theologische Festschrift für G. N. Bonwetsch* (Leipzig, Deichert, 1918) p.13-24.

¹⁴² ORÍGENES, *Contra Celsum* I 28,32: MG 11,713 y 720-721. Cf. EUSEBIO, *Ecloga Prophetica* 3,10: MG 22,1136B.

¹⁴³ SAN JUAN DAMASCENO, *De fide Orthodoxa* 4,14: MG 94,1156s.

¹⁴⁴ ANDRÉS DE CRETA, *Oratio in Circuncisione Domini*: MG 97,916.

¹⁴⁵ EPIFANIO, *Vita Mariae*: MG 120,190.

EPIFANIO ¹⁴⁶ dice que el Jacob —padre de José en Mt 1,15s— se llamaba por sobrenombre Panter, y era padre también del Cleofás de Jn 19,25, que HEGESIPO consideraba hermano de San José ¹⁴⁷. Sea lo que fuere de estos testimonios discrepantes sobre la identidad del famoso Panter, lo cierto es que en ninguno de ellos figura como extranjero o pagano ¹⁴⁸.

Contra la postura de los que piensan en general que las cuatro mujeres entran en la genealogía como extranjeras y paganas, hay dos objeciones de fondo. La primera es que Betsabé, como ya hemos visto antes, es claramente de estirpe israelita, y no vale decir —como arguye SEEBERG ¹⁴⁹ y repite Stegemann— que Mateo la presenta como «la de Urías» para hacernos pensar en su origen pagano; de hecho, Mateo suprime la calificación «el hitita» con que 2 Sam lo presenta repetidas veces (11,3.6.17.21.24; 23,39), y no consta que en tiempos de David estuviera en vigor —como tampoco parece que lo estuviese en tiempos de Cristo— la prohibición deuteronomica (Dt 7,3) de emparentar los israelitas con los hititas.

Una segunda objeción es que la tradición judía contemporánea de San Mateo presenta a Tamar y Rahab como prosélitas (para Rut, y menos aún para Betsabé, no sintieron esa necesidad). Difícilmente pudo Mateo emplear sus nombres para sugerir la novedad del universalismo cristiano, que ofrecía los bienes mesiánicos a los paganos sin pasar por la condición de prosélitos del judaísmo. Si quería hacer ver esto, no servía de nada introducir en la ascendencia de Jesús mujeres paganas, que, para figurar en la lista, tuvieron que hacerse previamente prosélitas.

Aunque no sostienen una opinión distinta de las dos anteriores, hay que situar aparte a los autores que las proponen cumulativamente, quizá porque separadamente no ven razón suficiente para ello: las cuatro mujeres figura-

¹⁴⁶ SAN EPIFANIO, *Panarion*, haeres.78,7: MG 42,708D.

¹⁴⁷ Cf. EUSEBIO, *Historia Ecclesiastica* III 11 y IV 22: MG 20,247s y 379.

¹⁴⁸ Sobre el posible origen de Bar-Pantera véase S. BARTINA, *Jesús Bar-Pantera y su substrato*: EstJos 38 (1984) 35-38, donde se sugiere que sea una deformación del latín *Car-pentarius*, alusivo al oficio de San José.

¹⁴⁹ Art. cit., p.17.

rían en la genealogía como *pecadoras* y como *extranjeras* para mostrar que Jesús vino a salvar a justos y pecadores, a judíos y gentiles ¹⁵⁰.

Y en la misma línea situaremos a los que atribuyen la inclusión de las cuatro mujeres a un anacrónico intento de *promoción de la mujer* ¹⁵¹ o al simple deseo de mostrar que *Dios no sólo elige varones* ¹⁵².

3. Los fallos de las dos opiniones mayoritarias, anteriormente expuestas, que podrían reducirse al famoso aforismo «Ni son *paganas* todas las que están, ni están todas las que son *pecadoras*», han obligado a los autores modernos a buscar como explicación de la presencia de esas cuatro mujeres en la genealogía de Jesús algo que pudiera llamarse *el común denominador* entre ellas cuatro y María; algo que se dé en ellas cinco y, a poder ser, sólo en ellas.

Y se ha pensado en una *genérica irregularidad* —distinta en cada caso— de las cinco mujeres *con su respectivo marido* (incesto en Tamar, previa profesión de meretriz en Rahab, matrimonio de levirato-go'elato o matrimonio mixto en Rut (?), adulterio anterior en Betsabé, concepción virginal en María) ¹⁵³, y *una especial relación con el Espíritu Santo para el*

¹⁵⁰ Así P. POUS, *Liber generationis Jesu Christi*: en VD 5 (1925) 41-48; A. J. MCLEAN-F. C. GRANT, art. *Genealogy of Jesus Christ*, en HASTINGS, *Dictionary of the Bible* (Edinburg, Clark, ²1963) p.320-322; P. BENOIT, *Synopse des quatre Évangiles en français* (Paris 1972) p.64: «La mention des femmes, inaccoutumée dans les généalogies, s'explique peut-être par leur célébrité dans l'histoire biblique: l'évocation de ses femmes, toutes étrangères à Israël et quelques-unes péchéreuses, peut vouloir enseigner que Jésus a assumé le passé historique de son peuple avec ses vicissitudes et sa ouverture sur l'universalisme de salut». Cf. A. DURAND, *L'Évangile selon Saint Matthieu* (1955) p.7; R. GLOVER, *A Teacher's Commentary on the Gospel of Matthew* (1956) p.10; S. R. RICE, *The King of the Jews* (1957) p.26.

¹⁵¹ Soeur JEANNE D'ARC, *La promotion des femmes dans la généalogie de Jésus*: «Échanges» (1955) 2-4.

¹⁵² M. J. MORETON, *The Genealogy of Jesus* (Text und Untersuchungen, 87), en «Studia Evangelica» II (Berlin, Akademie Verlag, 1964) p.219-224.

¹⁵³ Así pensó ya MALDONADO: «... las demás mujeres fueron judías y esposas legítimas y, por tanto, no es preciso mencionarlas. Nadie, creo yo, dudará de que los hijos que nombra el Evangelista fueran legítimos. Pero, en cambio, de Rahab se podría dudar porque fue meretriz y extranjera; de Betsabé, por haber adulterado; de Rut, por ser moabita, y de Tamar, porque concibió fuera de legítimo matrimonio. Calló, pues, el Evangelista lo que era corriente y fácilmente podría sobrentenderse, y expuso lo

cumplimiento del plan de Dios. Este segundo elemento —en combinación con el primero— es puesto de relieve especialmente por BROWN¹⁵⁴, el cual insiste en que los rasgos comunes de las cinco mujeres son: cierta irregularidad en su unión marital, que pudo dar motivo a escándalo, pero que fue asumida por Dios para continuar el bendito linaje del Mesías; y cierta iniciativa o papel importante desempeñado por estas mujeres en el plan de Dios por especial relación con el Espíritu Santo.

Esta vez, los elementos comunes se han establecido a partir de María y no de las mujeres veterotestamentarias; de ahí que, junto a la irregularidad de matiz escandaloso, se insista en el protagonismo femenino y en la acción del Espíritu Santo. Y aquí me parece forzada la aplicación a las cuatro mujeres del Antiguo Testamento. La especial intervención del Espíritu Santo, que para Rahab aparece en el *Midrás Rabbah* a Rut 1,1, para Tamar sólo recurre en el *Midrás ha-Gadol*, de época muy tardía, y en ningún sitio con referencia a Betsabé. La iniciativa (o protagonismo) de estas mujeres es también problemática y traída muy de lejos: sería en Tamar la estratagema para quedar embarazada de Judá

extraordinario y dudoso» (*Comentario a los cuatro Evangelios*. I. *Evangelio de San Mateo* [Madrid, BAC, 1950] p.95).

Por su parte, VÖLTER, *Die evangelischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu* (Strasbourg, Heitz, 1911) p.83ss, advierte que en las genealogías del AT las mujeres aparecen siempre que hay alguna irregularidad (y cita 1 Crón 2,21.24.34.46.48). La verdad es que no siempre que aparecen se detecta irregularidad (véase antes nt.83). Véase asimismo L. SABOURIN, *L'Évangile selon Saint Matthieu et ses principaux parallèles* (Roma, P.A.B., 1978) p.20, donde habla de maternidad irregular. I. GOMÁ CIVIT, *El Evangelio según San Mateo I* (Madrid, Marova, 1966) p.23, enumera las dos posturas anteriores (pecadoras y extranjeras) y esta tercera, que define como «el estilo preterordinario, el camino sin camino, que se complace Dios en seguir para realizar sus máximos designios». Y sin pronunciarse por ninguna de las tres explicaciones, concluye: «Todo ello es ingenioso y sutil, quizá demasiado».

¹⁵⁴ RAYMOND E. BROWN, art. *Genealogy* (Christ), en *Interpreter's Dictionary of the Bible*. Supplementary Volume (Nashville, Abingdon, 1976) p.354; *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.73s; *Matthew's Genealogy of Jesus Christ: A challenging Advent Homily*: «Worship» 60 (1986) 483-490. En cierta manera se adhiere a esta opinión B. M. NOLAN, *The Royal Sohn of God. The christology of Matthew 1-2 in the Setting of the Gospel* (Göttingen, Vandenhoeck, 1979), p.118s; J. C. ANDERSON, *Matthew: Gender and Reading*: «Semeia» 28 (1983) 3-27 (especialmente en el apartado *The Genealogy*, p.7-10).

(Gén 38); en Rahab, su participación en la conquista de Jericó por la hospitalidad a los espías (Jos 2); en Rut, su petición de matrimonio a Booz (Rut 3,9); y en Betsabé, su intervención para que David designara sucesor a Salomón (3 Re 1). Es evidente que, al menos, el protagonismo de Rahab tiene muy poco que ver con la genealogía del Mesías.

Estoy de acuerdo con BROWN¹⁵⁵ en que no es razón suficiente para la inclusión de las cuatro mujeres en la genealogía la especial intervención de Dios en las madres antecesoras del Mesías. Por ese motivo podían y debían haber sido incluidas, al menos, Sara y Rebeca, que fueron curadas de su esterilidad; pero, evidentemente, Mateo incluyó a las que incluyó por alguna irregularidad, que en Sara y Rebeca no había. Considero, por tanto, insuficiente explicar la presencia de las cuatro mujeres en la genealogía de Mateo sólo para preparar el ánimo de los lectores a la providencial intervención de Dios en el caso de María¹⁵⁶.

4. Piensan algunos que la presencia de las cuatro mujeres en la genealogía de San Mateo no tiene nada que ver con María: están ahí por algo que interesaba al Evangelista. Las cuatro coinciden en ser «discutidas» por haber manchado la línea de la descendencia de Judá. Un grupo influyente entre los contemporáneos de Jesús, que se mostraba partidario de un Mesías de Leví, habría esgrimido estas irregularidades para excluir el Mesías de Judá esperado por los fariseos, quienes se vieron obligados por ello a glorificarlas. Mateo, que se suma a los defensores de la ascendencia davídica —y, por tanto, judaica— del Mesías, habría mencionado sin rebozo a esas mujeres, adhiriéndose así implícitamente a la postura farisaica, cada vez más extendida después del año 70, y tratando de ganarse con

¹⁵⁵ R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.74.

¹⁵⁶ Es la opinión final de VÖGTLE, *Die Genealogie Mt 1,2-16 und die matthäische Kindheitsgeschichte*: BZ 8 (1964) 45-58; 239-262; 9 (1965) 32-49. Lo reeditó en *Das Evangelium und die Evangelien. Beiträge zur Evangelienforschung* (Düsseldorf, Patmos, 1971) 57-102. El tema de las mujeres en la genealogía aparece en el último artículo de BZ, p.38ss, y su opinión en p.40s.

ello para la causa cristiana a los fariseos. Es la opinión de JOHNSON ¹⁵⁷.

No carece de cierta verosimilitud esta hipótesis.

A la posible objeción de que también se esgrimía contra la legitimidad de la línea davídica el matrimonio de Salomón con la ammonita Nahamah, de la cual nació Roboam (3 Re 14,21; 2 Crón 12,13), se podría responder diciendo que esta quinta mujer no era popularmente famosa como las otras cuatro, y por ello quizá no la menciona San Mateo. Nos falta, en cambio, testimonio de que Rahab fuera en este sentido «polémica», dado que ni siquiera hay noticias de que se la considerara ascendiente del Mesías. Que en tiempos de San Mateo las cosas fueran de otro modo, no pasa de ser una simple conjetura.

En la misma línea se coloca RICHARD S. MCCONNELL ¹⁵⁸, por cuanto relaciona la inclusión de las cuatro mujeres en la genealogía con *cierta irregularidad en la ascendencia y descendencia davídicas*, pero sin referencia a polémica alguna, sino, a lo más, adelantándose a posibles objeciones de irregularidad en el nacimiento del Mesías. Escribe: «The common denominativ of these women is that they represented an irregularity in the Davidic line. The action of God in terms of the messianic line as thus seem to be an irregular, mysterious one. Matthew may be saying by the inclusion of these women: "If the birth of the Messiah is also surprising and irregular, this is only to be expected"» ¹⁵⁹.

5. Con ello nos estamos acercando a la que considero solución más aceptable. Lo que verdaderamente hay de común en las cuatro mujeres del AT mencionadas y en María es su origen extraño a la tribu de Judá, tanto en la lista de los antecesores de David como en sus descendientes. Tamar era extraña a Judá ¹⁶⁰, y extrañas a la tribu de Judá eran

¹⁵⁷ MARSHALL D. JOHNSON, *The Purpose of the biblical Genealogies* (Cambridge, University Press, 1969) p.152-179; *Genealogy of Jesus*, en *International Standard Bible Encyclopedia* (Grand Rapids, Eerdmans, 1982) II 428-431.

¹⁵⁸ R. S. MCCONNELL, *The authority and Use of the Old Testament in the Gospel of St. Matthew* (Basel, F. Reinhardt, 1969).

¹⁵⁹ Ibid., p.107.

¹⁶⁰ Nótese que también lo era su primera y legítima esposa Bat-Sua, pero la descendencia —al menos la que termina en David— le vino por Tamar.

Rahab la cananea y Rut la moabita. La transmisión de la promesa mesiánica desde Judá a David pasa por estas mujeres extrañas a la stirpe que se perpetúa. A su vez, la descendencia de David se continúa por Salomón, que es hijo de Betsabé, extraña a la parentela del betlemita Jesé y posiblemente a la tribu de Judá ¹⁶¹.

En buena ley de transmisión hereditaria, tal como estaba vigente en el AT y en tiempos de Cristo para la sociedad hebrea, la pureza de la sangre se transmite por la línea del varón exclusivamente. La presencia de esas cuatro mujeres no enturbia en lo más mínimo la legitimidad tribal-dinástica de la genealogía mesiánica.

El autor del primer Evangelio muestra especial interés en presentar la ascendencia davídica de Jesús a través de José. Su argumentación es genealógicamente válida, aunque José —como nos dirá Mt 1,18-25— no es padre biológico de «Jesús, llamado Cristo».

Personalmente pienso que tal preocupación es consecuencia de haberse divulgado —tal vez por obra de Lc 1-2— la concepción virginal de Cristo y la pertenencia de María a la tribu sacerdotal. Si el Mesías es hijo de María sin obra de varón, y María no es de la tribu de Judá y familia de David, la ascendencia davídica de Jesús es, en términos jurídicos greco-romanos, cuestionable. Mateo, hablando para judíos y judeocristianos —que son realmente los interesados en dicha ascendencia—, argumenta en terminología jurídica hebrea. José es por voluntad divina padre legal de Jesús. Su ascendencia davídica garantiza la línea genealógica mesiánica de Jesús, sea cual fuere el origen tribal de María.

Esta hipótesis se apoya en dos fundamentos previos cuya solidez —mayor o menor— determina la probabilidad que se deba conceder a la conclusión: que las cuatro mujeres veterotestamentarias sean realmente extrañas a la familia dinástica, y que María fuera tenida por levítica o al menos se sospechara que lo era.

La primera afirmación es absolutamente cierta de Ta-

¹⁶¹ Con mayor razón que Rut la moabita, pudo haber incluido Mateo a Naamah, la ammonita, esposa de Salomón y madre de Roboam. Pero no era tan popularmente conocida.

mar, Rahab y Rut. Se podría discutir la pertenencia de Betsabé a la tribu de Judá o más concretamente a la parentela de David. Hemos visto antes que su matrimonio con el hitita Urías no impide que Betsabé fuera israelita. Su apellido paterno («hija de Eliam» en Sam 11,3; «hija de Amiel» en 1 Crón 3,5) nos orientaría a la tribu de Judá si este Eliam es el hijo de Ajitofel de Gilóh (2 Sam 23,34), a quien suele considerarse judaíta¹⁶². Pero si Betsabé está emparentada con el Amiel de 2 Sam 9,4s (probablemente benjaminita), o con el de Núm 13,12 (de la tribu de Dan), o con el de 1 Crón 26,5 (levita), la antigua mujer de Urías y luego de David no habría pertenecido a Judá. Objetivamente, y en base a los datos que poseemos, la cosa es dudosa. Pero pudo ser opinión del tiempo de Mateo —o al menos pudo pensar el Evangelista— que Betsabé era extraña a la tribu de Judá y, por tanto, a la familia de David. Para su apologética, la mención de Betsabé era oportuna.

La segunda afirmación me parece sólidamente fundada.

Si mi tesis sobre el origen hebraico judeocristiano palestinese de Lc 1-2 se acepta al menos como hipótesis de trabajo¹⁶³, las cosas habrían sucedido así:

La opinión predominante en el mundo judío palestinese sobre el origen davídico del Mesías esperado hace que los escribas y el pueblo reconozcan¹⁶⁴, las turbas aclamen¹⁶⁵ y los necesitados invoquen¹⁶⁶ a Jesús de Nazaret como «Hijo de David». Convencidos sus primeros seguidores de que Jesús es el Mesías, proclaman abiertamente su convencimiento de que descende de David: «nacido del linaje de

¹⁶² Más arriba (nota 115) vimos que S. T. LACHS, *A Rabbinic Commentary on the NT* (Hoboken NJ-New York 1987) p.4, aduce un testimonio de *Sanhedrin* 101b según el cual Ajitófel no era israelita.

¹⁶³ Véanse mis tres anteriores volúmenes sobre Lucas 1-2: *Los cánticos del Evangelio de la Infancia según San Lucas* (Madrid, Instituto «Francisco Suárez», del CSIC, 1983), concretamente p.315-318; *Los anuncios angélicos previos en el Evangelio lucano de la infancia* (Madrid, BAC, 1986), especialmente p.246-249; *Nacimiento e infancia de Juan y de Jesús en Lucas 1-2* (Madrid, BAC, 1987) p.269-283.

¹⁶⁴ Los escribas: Mt 22,42; Mc 12,35; Lc 20,41. El pueblo: Jn 7,42 (como objeción a la procedencia galilaica de Jesús).

¹⁶⁵ El domingo de Ramos (Mt 21,9.15) o ante la curación del endemoniado ciego y mudo (Mt 12,23).

¹⁶⁶ Los ciegos de Mt 9,27; los de Jericó: Mt 20,30s = Mc 10,47s = Lc 18,38s; la mujer cananea: Mt 15,22.

David según la carne» (Rom 1,3); «como él (David) era profeta y sabía que Dios le había asegurado con juramento que se sentaría en su trono un descendiente de su sangre, vio a lo lejos y habló de la resurrección de Cristo» (Hech 2,30s); «de la descendencia de éste (David), Dios, según la promesa, ha suscitado para Israel un Salvador, Jesús» (San Pablo, en Antioquía de Pisidia: Hech 13,23); «acuérdate de Jesucristo, resucitado de entre los muertos, descendiente de David» (2 Tim 2,8); «Y es bien manifiesto que nuestro Señor procedía de Judá» (Heb 7,14); «No llores —dice uno de los ancianos al vidente de Patmos—; ha triunfado el león de la tribu de Judá, el Retoño de David» (Ap 5,5). Y al final del Apocalipsis: «Yo Jesús... Yo soy el Retoño y el descendiente de David» (Ap 22,16).

El autor judío cristiano de Lc 1-2, a pesar de su evidente pertenencia a los círculos sacerdotales de Jerusalén, expresa la misma certeza sobre el origen davídico de Jesús: Ya en el *Benedictus*, Zacarías alaba al Dios de Israel porque «ha suscitado una fuerza de salvación *en la casa de David*, su siervo» (Lc 1,69), alabanza que no puede referirse a su hijo, *evidentemente levita*, sino al Mesías del que su hijo será Precursor (Lc 1,76). En la Anunciación, el ángel asegura que al hijo de María «el Señor Dios le dará *el trono de David su padre*, y reinará en la casa de Jacob por los siglos y su reino no tendrá fin» (Lc 1,32s). Con evidente intención subraya Lc 2,4s que «subió... José desde Galilea, de la ciudad de Nazaret, a Judea, *a la ciudad de David, que se llama Belén, por ser él de la casa y familia de David*, para empadronarse...», y hace decir al ángel que habla a los pastores: «...os ha nacido hoy *en la ciudad de David* un Salvador, que es el Cristo Señor» (Lc 2,11).

No dice *expresamente* Lc 1-2 (como lo hace Mt 1,18-25) que esa pertenencia a la familia de David le venga a Jesús por José; pero implícitamente lo sugiere cuando, al presentar a María, silencia su origen tribal y se limita a decir que estaba «desposada con un hombre llamado José, *de la casa de David*» (Lc 1,27), y cuando, al justificar el viaje de Nazaret a Belén para el censo, convierte a José en protagonista («subió también José») y dice que se efectuó «por ser él de la casa y familia de David» (Lc 2,4).

Por otra parte, cuando el ángel comunica a María la concepción milagrosa de Isabel, llama a ésta consanguínea de aquélla (ἡ συγγενὶς σου: Lc 1,36), después de haber dicho que Isabel, además de estar casada con un sacerdote (Zacarías), era ella misma «de las hijas de Aarón» (ἐκ θυγατέρων Ἀαρών: Lc 1,5).

Συγγενὶς puede significar consanguínea estrictamente dicha, de la misma tribu, o pariente en sentido lato, aunque no por simple afinidad. En femenino singular es hapaxlegómenon en el Nuevo Testamento; como masculino singular se dice del siervo del Pontífice, *pariente* de aquel a quien Pedro había cortado la oreja (Jn 18,26), y de un tal Herodión a quien llama Pablo su *pariente* (Rom 16,11). En plural recurre a propósito de Andrónico y Junia... Lucio, Jasón y Sosípatro que figuran en la despedida de Rom 16,7.21. Aparece en contexto aislado (Mc 6,4), y en contraposición a los vecinos (Lc 1,58), a los conocidos (Lc 2,54), a los amigos, hermanos y vecinos ricos (Lc 14,12), a padres, hermanos y amigos (Lc 21,16), a los amigos íntimos (Hech 10,24). En Rom 9,3s Pablo quiere ser anatema en favor τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα, que son sus hermanos (τῶν ἀδελφῶν μου) los israelitas (οἵτινες εἰσὶν Ἰσραηλῖται).

A afirmar, por tanto, que María era συγγενὶς de Isabel, aunque no se diga expresamente que era levita, se da motivo para sospecharlo.

Así las cosas, pudo esta circunstancia —sobre todo si realmente se sabía que la Virgen era levita— aconsejar el silencio sobre la concepción virginal en los primeros momentos y en los escritos del Nuevo Testamento anteriores a Lucas y Mateo. Téngase en cuenta que los predicadores eran judeocristianos en su mayoría, convencidos de la necesaria ascendencia davídica del Mesías. Aunque ellos tuvieran muy claro que esta ascendencia le venía a Jesús por José dadas las leyes de la herencia genealógica hebrea, al predicar a los gentiles habían de tener en cuenta la diferente mentalidad jurídica greco-romana en materia de herencia. Si se hablaba de la concepción virginal y se quería insistir en la ascendencia davídica del Mesías, había que presentar a María como perteneciente a la tribu y familia de David. Dado que esto no era claro, o tal vez era claro lo contra-

rio, se comprende el silencio sobre la concepción virginal.

El autor hebreo original de la pieza incorporada en Lc 1-2 no tenía dificultad para conciliar ambas cosas (ascendencia davídica y concepción virginal), porque, aunque María fuera levítica, la legitimidad dinástica le venía a Jesús por José. Por ello, aunque enseña claramente la concepción virginal, no tiene inconveniente en afirmar el parentesco levítico de María.

Pero en un momento dado Lucas comete la «indiscreción» de publicar en su Evangelio —escrito para cristianos provenientes de la gentilidad— la pieza judeocristiana palestinese donde se hablaba expresamente de la concepción virginal de Cristo. Posiblemente los cristianos provenientes del paganismo no fueran muy sensibles al riesgo que ello suponía para la ascendencia davídica de Jesús, que tal vez a ellos no les preocupaba —desde luego no en el grado en que preocupaba a los judeocristianos—. O acaso algunos que observaron la dificultad se la plantearon a los cristianos provenientes del judaísmo que convivían en su propia comunidad del mundo helenista extrapalestinense. Fueron, quizá, estos judeocristianos helenistas —suficientemente sensibles a la necesidad de la ascendencia davídica del Mesías, pero insuficientemente versados en la jurisprudencia genealógica hebrea— quienes provocaron con sus preguntas la respuesta de la escuela mateana, dando así origen a los dos primeros capítulos del Evangelio de San Mateo. Mateo 1 justifica plenamente la ascendencia davídica de Cristo mediante José, su padre legal, cuya genealogía engarza con el fundador de la dinastía. Jesús es descendiente de David por José, y ello es así fuera lo que fuere de la pertenencia o no de María a la familia dinástica: su posible pertenencia a otra tribu no enturbia para nada la línea genealógica, como no la enturbiaron en la Antigüedad las cuatro mujeres mencionadas, aunque extrañas a la línea judaica y davídica.

A esta conclusión había llegado, con mi análisis de Lc 1-2 en los tres volúmenes publicados, cuando una alusión imprecisa de WINDISCH¹⁶⁷ y una cita expresa de BLINZ-

¹⁶⁷ HANS WINDISCH, *Zur Rahabgeschichte*: ZAW 37 (1917-1918) 188-198, concretamente p.190.

LER¹⁶⁸ me llevaron a descubrir mi misma tesis, sostenida por UBBINK¹⁶⁹ en 1913, antes de nacer yo. Celebro el hallazgo no tanto por encontrar confirmada mi opinión por un autor de nota cuanto por no haber caído en la tentación de presentarla como original.

Para la validez de esta hipótesis —explicativa de la inclusión por Mateo de estas cuatro mujeres en la genealogía de Jesús— *no es preciso que María perteneciera realmente a la tribu de Leví*. Basta que la lectura de Lc 1-2 pudiera producir esa impresión¹⁷⁰ y que esa impresión provocara la respuesta de Mateo.

El origen tribal de María es todavía cuestión abierta¹⁷¹.

El parentesco evidente con Isabel, aunque fuera de *consanguineidad*, no prejuzga necesariamente en sentido negativo la pertenencia de María a la tribu de Judá. Pudo la madre de María —hermana de Isabel y como ella levita— casar con un descendiente de David, con lo cual la Madre de Jesús tendría sangre davídica por parte de padre y levítica por parte de madre. Tal es la opinión del comentarista sirio ISO'DAD, según el cual Isabel tenía por hermana a Dina, de cuyo matrimonio con Zadok ben Jothan ben Elicer (de la familia de David) nació María¹⁷².

No puede hablarse de tradición apostólica unánime sobre el particular. La diversidad de opiniones en los primeros siglos del cristianismo parece indicar que los Padres no poseían más datos que los suministrados por los Evangelios. Los que insisten en el origen davídico de María parecen hacerlo por el deseo de salvaguardar la ascendencia

¹⁶⁸ J. BLINZLER, *Die Bruder und Schwestern Jesu* (Stuttgarter Bibel-Studien, 21) (Stuttgart, Katholische Bibelwerk, 1967) p.145ss.

¹⁶⁹ J. TH. UBBINK, *Waarom de vier vrouwen in Evang. Matth. cap 1?: «Theologische Studien Tijdschrift»* 31 (1913) 284-297.

¹⁷⁰ En otro lugar, *Los anuncios angélicos previos en el Evangelio lucano de la infancia* (Madrid, BAC, 1986) p.146, adelanté la hipótesis de que «el autor judío cristiano, de origen sacerdotal, que escribió originalmente Lucas 1-2, simpatizara con esta idea (de un Mesías a la vez davídico y levítico) y dejara voluntariamente ambigua la ascendencia de María».

¹⁷¹ Véase el interesante estudio de G. M. VERD, *La stirpe de la Madre del Mesías: «Marianum»* (1986) 105-153.

¹⁷² Cf. E. NESTLE, *The relation of Mary and Elisabeth: ExpTim* 17 (1905) 140.

davídica de Cristo. Y los que hablan de origen levítico no aducen más argumentos que el texto de Lc 1,36.

Como ejemplo de lo primero podríamos citar a SAN AGUSTÍN: «Nos ergo credimus etiam *Mariam fuisse in cognitione David*, quia Scripturis eis credimus, quae utrumque dicunt, et *Christum ex semine David* secundum carnem, et *ejus matrem Mariam*, non cum viro concubendo, sed *virginem*»¹⁷³.

Y de lo segundo a SAN GREGORIO NACIANCENO: «(Cristo) es hijo de una Virgen, de María levita. Pues María era de la sangre de Aarón. Nuestro testigo es el ángel, puesto que, al anunciar el nacimiento del Precursor a la Gran Madre de la Divina Luz, hizo remontar a ambas madres al gran Aarón»¹⁷⁴.

La imprecisión y ambigüedad de los datos bíblicos, así como la tendencia a unificar en Jesús de Nazaret las corrientes dispares de la esperanza mesiánica en tiempos inmediatamente anteriores a los comienzos del cristianismo, contribuyeron sin duda a las posturas eclécticas de muchos Padres que reconocen a Jesús origen davídico y levítico a la vez.

Conocida es la postura del *Testamento de los 12 Patriarcas*, que consideraba ideal un Mesías «de la tribu de Leví como sacerdote, y de la de Judá como Rey» (*Test. Simeón* 7,2; cf. *Lev* 2,1; *Dan* 5,10; *Gad* 8,1; *José* 19,11). Y hoy sabemos que los monjes de Qumrán separaban ambas funciones y esperaban dos Mesías: uno de Aarón y otro de Israel (*Regla de la Comunidad* I 10-16).

La teoría del *origen davídico de María*, que arranca de la era inmediatamente posapostólica¹⁷⁵, sigue teniendo nume-

¹⁷³ Así en *Contra Faustum* 23,9: ML 42,471. Pero en otro lugar reconoce que basta para el Mesías la ascendencia davídica por parte de José, padre legal: «Ac per hoc, etiamsi demonstrare aliquis posset, *Mariam ex David nullam consanguineitatis originem ducere*, sat erat secundum istam rationem (el matrimonio con José) accipere Christum filium David, qua ratione etiam Joseph pater ejus recte appellatus est» (*De consensu Evangelistarum* II 2,4: ML 34,1072). Véase más adelante (p.115) su opinión sobre la posible ascendencia mixta de María.

¹⁷⁴ Así en *Poemata Dogmatica* 18: *De Christi Genealogia*, versos 38-42: MG 37,483-484. Véase, sin embargo, más adelante (p.116), su complicada opinión.

¹⁷⁵ Defienden el *origen davídico de María*: SAN JUSTINO, *Diálogo con Trifón* 43.45.100.120 (cf. DANIEL RUIZ BUENO, *Padres Apologetas* [Madrid, BAC,

rosos seguidores ¹⁷⁶, sobre todo en base al argumento de la pretendida obligación —o costumbre— judía de casarse dentro de la misma tribu (dado que José era ciertamente davídico, a la misma tribu hubo de pertenecer María) ¹⁷⁷.

Este último argumento —emplorado frecuentemente como definitivo— se basa en Núm 36,1-12. Pero en el pasaje aducido se trata solamente de la hija *heredera* (por no tener hermano varón): para que su herencia —bienes raíces o tierras— no salgan de su tribu, se le obliga a casar con un miembro de alguno de los clanes de la tribu de su padre ¹⁷⁸.

¿Fue María «heredera»? No hay razones suficientes para afirmarlo ni para negarlo. No sabemos si tuvo o no hermanos varones. Y no sabemos si su padre tenía bienes raíces que ella hubiera de conservar obligatoriamente para su tribu ¹⁷⁹. Si no se dieron juntos estos dos supuestos, nada

1947] p.372.376.477.478.510); *La ascensión de Isaías* 11,2 (véase ed. de E. TISSERANT, *L'Ascension d'Isaïe* [Paris, Letouzey, 1909] p.203); *Protoevangelio de Santiago* X 1 (cf. A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios apócrifos* [Madrid, BAC, 1967] p.163); *Acta Pauli* 3,5; SAN IRENEO, *Adv. Haer.* III 21,5: MG 7,952; TERTULIANO, *Adversus Marcionem* 3,17; 4,1: ML 2,373 y 391; EUSEBIO, *Hist. Eccles.* I 7: MG 20,99; SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa* IV 14: MG 95,1157, etc.

¹⁷⁶ Véanse, entre otros: J. FISCHER, *Die davidische Abkunft der Mutter Jesu. Eine biblisch-patristische Untersuchung: «Veidenauerstudien»* 4 (1911) 1-115; DENISSE JUDANT, *Maria, figlia di Levi o figlia di Davide?: «Renovatio»* 10 (1975) 303-329; 452-471; *L'origine davidica di Maria nella tradizione: «Renovatio»* 11 (1976) 480-498; *La filiation davidique de Marie: «Cahiers Marials»* 22 (1977) 43-57. Piensa que si no, no hubiera sido Jesús hijo de David y se lo habrían echado en cara, y los judeocristianos habrían tenido dificultades para aceptarlo.⁶

¹⁷⁷ Piensa EUSEBIO que, demostrado el origen davídico de José, «simul etiam Mariae genus, quae ex eadem tribu erat oriunda, tacite expositum est; lege siquidem Moysis inter diversae tribus homines erant vetita connubia. Uni enim ex eodem populo eademque gente mulier nubere praecipitur, ne sors patrimonii in aliam tribum transferatur» (*Historia Ecclesiastica* 1,7: MG 20,99). Lo mismo dicen SAN JERÓNIMO, *Comm. in Ev. Mat.* cap.1: ML 26,24; SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Homil. II in Mat.*: MG 57,28; SAN ANDRÉS CRETENSE, *In Nativitatem Mariae*, Orat. III: MG 97,846.854s; SAN SEVERO DE ANTIOQUÍA, *Homilía* 63: PO 8,308s.

¹⁷⁸ En Núm 27,1ss se cuenta que ya en las estepas de Moab las cinco hijas de Selaftad, manasita muerto en el desierto sin hijos varones, reclaman y obtienen de Moisés herencia en el reparto de la Tierra Prometida. Más adelante (Núm 36), los miembros de su clan advierten a Moisés que «si resulta que se casan con alguno de otra tribu israelita, será arrancada su parte de la herencia de nuestras familias». Y Moisés ordena que, en estos casos, las «herederas» casen con miembros de la misma tribu.

¹⁷⁹ Piensan que María era «heredera»: U. HOLZMEISTER, *Ein Erklärungsversuch der lk. Genealogie: ZKTh* 47 (1923) 184-218; *Genealogia Lucae* (Lc

obliga a afirmar que necesariamente casó con un hombre de su misma tribu¹⁸⁰. Los testimonios de la tradición que suponen obligatoriamente el matrimonio de María con alguien que fuera de su misma tribu se remiten a la letra de Núm 36, pero sin pronunciarse sobre esos dos extremos. ¿Los dan por supuestos, o generalizan la ley por ignorar esa limitación?

De otro lado, la teoría que afirma *el origen levítico de María* tiene numerosos partidarios en los dos últimos siglos¹⁸¹, y no le faltan apoyos en la época patristica.

El más claro defensor del *origen levítico de María* es HIPÓLITO DE ROMA en sus comentarios a las *Bendiciones* de Moisés (Dt 33). Dice textualmente: «Porque el Cristo debía ser engendrado según la carne de la tribu de Leví, del orden sacerdotal, de la casa de Aarón, gritó de antemano Moisés: *Dad a Leví sus revelaciones y su verdad al hombre santo*» (Dt 33,8 según los LXX)¹⁸². Dado que repetidamente habla Hipólito de *haber encontrado esto*, sospecha MARIÈS¹⁸³ que se refiere a *Testamento de Simeón VII* 1-2.

3,23-38): VD 23 (1943) 9-18; F. PRAT, art. *Généalogie de Jésus Christi*, en VIGOROUX, *Dictionnaire de la Bible* III (Paris, Letouzey et Ané, 1903) 166-171; P. SCHLEYER, *Über die von Matthäus und Lukas mitgetheilten Genealogien Jesu Christi*: TheolQuart 18 (1836) 403-434; 539-566; cf. L. NOLLE, *Old Testament Laws of Inheritance and St. Luke's Genealogy of Christ*: «Scripture» 21 (1947) 38-42.

¹⁸⁰ La praxis general, salvo en momentos de reacción por motivos religiosos, como en la época de Esdras, fue abierta al cruce matrimonial entre diversas tribus. David, judaíta, casó con una hija de Saúl que era benjaminita (1 Sam 18,27). El sacerdote Yehoyadá, levita, estaba casado con una hija del rey Joram, judaíta (2 Crón 22,11). Y en tiempo de los Jueces, las once tribus restantes juran no dar sus hijas a los benjaminitas (Jue 21,11), lo cual arguye que se podía y se solía hacer lo contrario.

¹⁸¹ J. BLINZLER, *Die Bruder und Schwestern Jesu* (Stuttgarter Bibelstudien, 21) (Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1967) p.145, cita entre los partidarios de esta hipótesis a H. Ewald, J. C. K. Hofmann, Fr. Spitta, J. Hillmann, H. J. Holtzmann, J. Flemming, J. Weiss, etc. Conocido es el entusiasmo con que defiende esta postura TH. ZAHN, *Forschungen zur Geschichte der neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur* (Erlangen 1881-1900) vol.6, p.328-330, dentro del párr.11: *Die Familie Jesu nach den Geschichtsbüchern des NT* (p.328-337); J. T. UBBINK, *Waarom de vier vrouwen in Evang. Matth. cap. 1?*: «Theologische Studien Tijdschrift» 31 (1913) 284-297; W. HARTKE, *Vier urchristliche Parteien und ihre Vereinigung zur apostolischen Kirche* II (Berlín 1961) p.760.

¹⁸² Cf. L. MARIÈS, *Le Messie issu de Levi chez Hippolyte de Rome*, en *Mélanges Jules Lebreton*: «Recherches de Science Religieuse» 39 (1951) I 381-396. Sostiene que Hipólito influyó en San Ambrosio y en otros.

¹⁸³ Obra citada.

No menos claro es a este respecto el testimonio de SAN GREGORIO NACIANCENO:

«Virginis enim erat filius: scilicet ex Maria Levita. Maria enim erat ex sanguine Aaron. Testis nobis est angelus; siquidem Natale Praecursoris nuntians Magnae Facis divinae parenti, ambas matres ad magnum revocavit Aaron»¹⁸⁴.

Podría invocarse como argumento que en cierta manera favorece la posibilidad de la hipótesis el testimonio de la inscripción encontrada en Cesarea Marítima¹⁸⁵, según la cual Nazaret era después de la destrucción del Segundo Templo —¿por qué no también antes?— residencia del turno sacerdotal 18 (Happizzes), del que habla 1 Crón 24,15.

Finalmente, abundan los testimonios patrísticos, que atribuyen a Jesús, a través de su madre, *ascendencia davídica y levítica a la vez*. Lo que no está claro, en ocasiones, es si esta *duplicidad de origen* se atribuye a que los padres de María eran davídico uno y levítica otra, o si se hace remontar a matrimonios mixtos históricamente anteriores. Lo primero parece haber deducido SANTO TOMÁS del estudio de la Tradición, cuando afirma que Jesús «erat de stirpe sacerdotali ex parte matris; ... sed ex parte patris de stirpe David»¹⁸⁶. Y, en efecto, por ahí parecen haber descubierto

¹⁸⁴ *Poemata Dogmatica* 18: *De Christi Genealogia*, versos 38-42: MG 37,483s.

¹⁸⁵ El texto en M. AVI-JONA, *A List of priestly Courses from Caesarea*: IEJ 12 (1962) 137-139. Lo mismo, en hebreo, en ERI 7 (= L. A. MAYER, *Memorial Volume*) (1964) 24-28. Se trata de una inscripción, probablemente del s.III-IV d.C. encontrada en las excavaciones de Cesarea Marítima anteriores a 1958, efectuadas por el Departamento de Arqueología de la Universidad Hebrea en colaboración con el Southern Baptist Theological Seminar de Louisville (Kentucky). A. Díez Macho, en su art. *Jesús, «ho Nazoraios»*, en *Quaere Paulum* (Miscelánea homenaje a Mons. Lorenzo Turrado) (Salamanca, Univ. Pont., 1981) p.9-26, recuerda que en canciones rabínicas a los 24 Turnos se menciona varias veces Nazaret a propósito del Turno 18; así en la *Quina* de R. E. AL-QALIR, y en una *roba* del mismo para el 9 de Ab. De las 24 canciones compuestas por HADUTA (o Hedwata) BEN ABRAHAM se han perdido varias; una de las 11 conservadas es la 18, con mención de Nazaret. También se la menciona en la 18 de R. PINHAS HA-KOHEN.

¹⁸⁶ THOMAS AQUIN., *In IV Sententiarum* 30,2,1, q.tla.3 ad 4. Cf. *Opera Omnia* (Parisiis, Vivès, 1874), tomo 11, p.114.

ascendencia levítica la mayoría de los Padres que la defienden.

Hay una tradición que remonta el parentesco tribal mixto (Judá y Leví) a la época de Moisés. Y ello en dos formas distintas. R. LE DÉAUT¹⁸⁷ llama la atención sobre el hecho de que el Targum *Neophyti 1* a Gén 1,15 atribuye a Mirjam, la hermana de Moisés, la corona de la realeza. Y de hecho, *Sota* 11b; *Ex. Rabbah* 31,2 y 35,30; *Sifré Núm* 78; *Tanh. Ex* 31,2 dicen que Mirjam casó con Caleb y de su unión nació «la casa de David». Otra forma de esta tradición se basa en la noticia de Ex 6,23 según la cual «Aarón tomó por mujer a Isabel, hija de Aminadab y hermana de Najsón», que figuran en la genealogía de Jesús (Mt 1,4 y Lc 3,32) y que eran judaítas. Independientemente de este remoto parentesco, ya SAN EPIFANIO hacía notar que ambas tribus (Judá y Leví) solían emparejar matrimonialmente¹⁸⁸.

Sea como fuere, los testimonios patrísticos sobre la *doble ascendencia de Jesús, por María*, son explícitos:

SAN AGUSTÍN, a propósito de los dos peces con que alimentó el Señor a la muchedumbre, habla de la doble potestad regia y sacerdotal de Cristo, que le vino a través de María, y por la doble genealogía: «Alia enim erat origo sacerdotalis, quae per unum ex filiis David, sicuti esse solet, de tribu sacerdotali matrimonium sortientem, effecerat ut Maria de utraque tribu, id est, de regia et sacerdotali, cognationem duceret. Nam et quando censiti sunt Joseph et Maria, scriptum est eos fuisse de domo, id est, de genere David (Lc 2,4). Et Elisabeth, quae nihilominus cognata Mariae scribitur, erat de tribu sacerdotali (Lc 1,36.5)». Y así sucedió que «Dominus Noster Jesus Christus, rex et sacerdos noster, et cognationem duceret de stirpe sacerdotali, hoc est, de tribu Levi; sed esset de tribu Juda, hoc est, de tribu David ex qua tribu nemo intendit altari» (Heb 7,13)¹⁸⁹.

Coincide SAN BEDA, que, a propósito de Lc 1,36.

¹⁸⁷ R. LE DÉAUT, *Mirjam, soeur de Moïse, et Marie, mère du Messie: «Biblica»* 45 (1964) 198-219, concretamente p.207s.

¹⁸⁸ SAN EPIFANIO, *Panarion*, Haer. 78,13: MG 42,722.

¹⁸⁹ *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q.62,2: ML 40,49s.

retrotrae el parentesco entre María e Isabel a sus abuelos para que, providencialmente, Jesús tuviera la doble ascendencia ¹⁹⁰.

SAN SEVERO DE ANTIOQUÍA, aun manteniendo el origen davídico de María, sostiene que Cristo desciende de ambas ¹⁹¹.

SAN ANDRÉS CRETENSE cuenta entre las glorias de María «claritudo generis, parentum utrinque nobilitas, hinc sacerdotalem, illinc regiam pari gloria retinentium dignitatem» ¹⁹². Piensa que María es davídica y levítica por la respectiva procedencia de sus padres. Aunque no dice cuál era davídico y cuál levita, es de suponer que se sume a la opinión de los que dicen que era davídico el padre y levítica la madre.

SAN GREGORIO NACIANCENO hace un claro *pastiche* de todas las teorías e hipótesis sobre el particular. Para él, *José tenía sangre davídica y levítica a la vez* ¹⁹³. *María era*, según Lc 1,5.36, *levita* ¹⁹⁴. Pero, a su vez, por influjo de Lc 2,4s, da a entender que, como José, *era también davídica* ¹⁹⁵.

¹⁹⁰ «Si quem vero movet quomodo Beatae Mariae cognatam dicat Elisabeth, cum haec de Domo David, illa de filiabus Aaron originem duxerit, animadvertat proevos earum liberis invicem nuptum traditis utramque tribum potuisse conjungere. Cui si haec expositio forte non suffecerit contentiosius insistenti, quasi hoc contra interdictum Legis fieri nequiverit, legat Exodum, ubi scriptum est: Accepit autem Aaron uxorem Elisabeth filiam Aminadab sororem Naason, quae peperit ei Nadab et Abiud et Eleazar et Ithamar (Ex 6). Videatque ante edictum Legis, superna provisione sacerdotalem regali junctam jam fuisse progeniem. Ut videlicet Dominus Jesus Christus, qui secundum carnem verus rex et sacerdos erat futurus, ipsam quoque carnem de utraque, David scilicet et Aaron, stirpe susciperet» (*In Lucae Evangelium expositio*, cap.1: ML 92,319).

¹⁹¹ «Dado que Cristo era el Rey de Reyes en cuanto Dios y Señor del Universo, y dado que además ha sido llamado Sumo Sacerdote después de su Encarnación, en tanto que se ofreció a Sí mismo en sacrificio y ofrenda para purificar el pecado del mundo... ha sido decretado que la estirpe de la tribu real de Judá y la de la tribu sacerdotal de Leví se unieran, de suerte que el Cristo, Rey y Sumo Sacerdote, descendiera de estas dos tribus por su familia carnal» (*Homilia 63*: PO 8,308-310).

¹⁹² *In Dormitionem Sanctae Mariae*, oratio 13: MG 97,1073s.

¹⁹³ «Davídidas eran Salomón y Natán, de los cuales el uno arrastró, como el curso de un gran río, la sangre real, mientras que el otro la de los santos e ilustres sacerdotes. Pero Cristo fue las dos cosas: Gran Rey y Sumo Sacerdote. Así Mateo registró, inspirado por el Espíritu Santo, a los salomónidas, mientras Lucas pasó a Natán» (*Poemata Dogmatica*, 18: *De Christi Genealogia*, v.9-14: MG 37,481).

¹⁹⁴ Véase más arriba (p.111) texto y referencia.

¹⁹⁵ «...fueron en seguida a la querida ciudad de David, Belén, la cual

El resultado de esta larga digresión es el convencimiento de que la ascendencia tribal de María no está nada clara.

En todo caso, nuestra hipótesis explicativa de la inclusión de las cuatro mujeres viejotestamentarias en la genealogía de Jesús según San Mateo no se basa en el real origen levítico de María. Basta para hacerla probable el hecho de que en determinados sectores a los que se dirige el primer Evangelista hubieran surgido dudas sobre el origen davídico de Jesús por no tener clara la ascendencia davídica de su Madre. Y pienso que, tras la publicación de Lc 1-2, había motivos para que en el mundo helenista surgieran esas dudas.

Origen y valor de la genealogía

La evidente coincidencia sustancial de la genealogía de Jesús en San Mateo con los datos bíblicos en el tronco Abraham-David, y en la sucesión de los monarcas entre David y el destierro, descarta en absoluto la idea de que Mateo haya inventado las listas que nos ofrece. Las fuentes de los dos primeros bloques son rastreables ¹⁹⁶. No ocurre lo mismo para el tercer bloque, en el que —fuera de Jeconías, Salatiel y Zorobabel— los nombres de los anillos genealógicos resultan desconocidos y no coinciden, además, con ninguno de los nombres que figuran para el tronco David-José en la genealogía de San Lucas (Lc 3,23-38).

Ello justifica que los comentaristas se pregunten sobre el origen de la genealogía mateana y más concretamente sobre el tramo Destierro-Jesús. Si Mateo no inventó la lista, ¿de dónde la sacó?

Las diferentes respuestas no pasan de simples conjeturas.

Piensen unos que pudo extraerla de los registros públicos ¹⁹⁷, confeccionados por las autoridades de Jerusalén, a

recibió en su seno al gran Cristo, ambos, la querida esposa y el fiel José, con el fin de inscribirse. Pues *eran de la misma tribu*» (ibid., v.54-57: MG 37,485).

¹⁹⁶ Como ya hemos visto antes, el tramo Abraham-David se inspira en la historia patriarcal (Gén 15-50) y en las listas de Rut 4,18-22 y de 1 Crón 2,1-15; el tramo David-destierro reproduce prácticamente la sucesión de los reyes de Judá en 3 y 4 Re y 2 Crón, así como la lista de 1 Crón 3,10-16.

¹⁹⁷ Cf. A. CH. HERVEY, *Genealogy of Jesus Christ*, en SMITH, *A Dictionary of the Bible* (London, Murray, 1893) p.1145-1148.

las que habría que atribuir los posibles errores que en ella se cree descubrir¹⁹⁸. No faltan indicios de la existencia de tales registros públicos según ha mostrado J. JEREMIAS¹⁹⁹. En su mencionada *Carta a Arístides* atestiguaba JULIO AFRICANO —según refiere EUSEBIO— que Herodes hizo quemar los archivos en que se conservaban las genealogías de las familias hebreas de su tiempo para que nadie pudiera echarle en cara su origen menos noble; pero hubo familias que conservaron copia²⁰⁰. Las referencias de HEGESIPO que recoge el mismo EUSEBIO sobre judíos perseguidos por Vespasiano²⁰¹, Domiciano²⁰² y Trajano²⁰³, por causa de su ascendencia davídica, supone que había documentos probatorios —verdaderos o ficticios— de dicho origen. El Talmud Babilónico (*Katuboth* 62b) asegura que era descendiente de David R. Jiyya el Viejo (hacia el 200), y de la tribu de Judá era Rab Huna (de la misma fecha) según el Talmud Jerosolimitano (*Kilayim* IX 4,32b).

Las listas genealógicas, que siempre estuvieron en uso para garantizar la legitimidad sacerdotal, se generalizaron en la época posexilica, preferentemente para las tribus de Judá²⁰⁴ y de Benjamín²⁰⁵, que constituían el Reino del Sur y formaron el núcleo principal de los repatriados tras el edicto de Ciro. El Cronista reconstruye las genealogías de todas las tribus en el tiempo anterior al Destierro (1 Crón 1-9). Pero en el caso de David (1 Crón 3,1-24) y en el de los Sesanitas (1 Crón 2,34-41) continúa hacia abajo hasta la época del autor del libro.

Los escritos rabínicos parecen exigir la existencia de listas genealógicas para cualquier tribu de Israel. De hecho,

¹⁹⁸ Así N. WALKER, *The alleged Matthean Errata*: NTS 9 (1963) 391-394.

¹⁹⁹ Véase J. JEREMIAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús* (Madrid, Cristianidad, 1977) p.230-238 (para sacerdotes); p.239-248 (nobles laicos); p.289-303 (genealogías en general).

²⁰⁰ EUSEBIO, *Hist. Eccles.* I 7,13: MG 20,96-100.

²⁰¹ EUSEBIO, *Hist. Eccles.* III 12: MG 20,247.

²⁰² EUSEBIO, *Hist. Eccles.* III 19,20: MG 20,251.

²⁰³ EUSEBIO, *Hist. Eccles.* III 32,3-4: MG 20,282s.

²⁰⁴ Acabamos de verlo por los testimonios de Julio Africano, Hegesipo y el Talmud.

²⁰⁵ Aparte de haber pertenecido al Reino del Sur, Benjamín era la tribu del primer rey, Saúl. Benjaminitas se proclaman: Mardoqueo (Est 2,5), Pablo de Tarso (Rom 11,1; Flp 3,5) y Gamaliel, su maestro, como antepasado de R. Judá, que ciertamente lo era.

para que un sacerdote pudiera contraer matrimonio con mujer no levita era preciso comprobar el origen limpio de ésta en cinco generaciones (*Qiddushin* IV 4), y todo candidato a un puesto público debía someterse a la prueba de legitimidad (*Qiddushin* IV 5). En los libros posexilicos se dan —verdaderas o ficticias— genealogías de Neftalí (Tob 1, 1-2), Simeón (Jud 8,1; 9,2), Benjamín (Est 2,5) y Aser (Ana la profetisa en Lc 2,36).

De lo dicho se infiere que en los comienzos del cristianismo no debía ser cosa imposible rastrear la ascendencia genealógica de cualquier judío residente en Palestina. Esto vale especialmente de los pertenecientes a las tribus de Leví, Judá y Benjamín, y, en modo particular, de los que se preciaban de ser descendientes de David. Estos últimos, como en el caso de José, tenían su genealogía autenticada por el libro de las Crónicas hasta los primeros eslabones del posexilio. Si cada familia disponía de los anillos que inmediatamente les precedían, al menos en las cinco generaciones necesarias para que las hembras pudieran ser desposadas con sacerdotes, no era difícil recomponer su genealogía hasta David y aun hasta Abraham.

En todo caso, la necesidad de poseer esa mínima lista de antepasados requeridos para poder probar en las ocasiones antedichas la limpieza de origen hace poco probable la hipótesis de BROWN, que se imagina a Mateo añadiendo simplemente los nombres de José y de Jesús a unas listas preexistentes, que incluían una popular genealogía del Mesías davídico y que el Evangelista habría adoptado y combinado²⁰⁶. Tiene razón, en cambio, Brown cuando sospecha que las listas son de origen popular —acaso familiar— y no de archivo. Ello explica mejor las supresiones y, sobre todo, los errores gráficos en la transmisión de los nombres: errores que pueden ser debidos a la reconstrucción memorística de estas genealogías, si hemos de creer el testimonio de Hegesipo sobre la quema de los archivos en tiempo de Herodes.

²⁰⁶ RAYMOND E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.70. Cf. su art. *Genealogy* (Christi), en *The Interpreter's Dictionary of the Bible*. Supplementary Volume (Nashville, Abingdon Press, 1976) p.354.

Los testimonios aducidos en favor de la existencia de listas genealógicas en tiempos de Cristo no resuelven positivamente la cuestión de su valor histórico. Es cierto que existían. Ciertamente es asimismo que su existencia estaba en función de su utilidad para los interesados, lo cual podría hacerlas sospechosas. Pero como los intereses que con ellas se pretendía defender solían entrar en litigio con los intereses de otros, esta confrontación, de hecho, servía de corrector a posibles falsificaciones. J. JEREMIAS aduce ²⁰⁷ algunos intentos de falsificación (Hillel, benjaminita, a quien se quiso hacer pasar por judaíta-dadívico, y R. Judá I, igualmente benjaminita, al que se pretendió también hacer judaíta), que, sin embargo, no lograron difuminar —menos aún, borrar— el auténtico origen genealógico.

Es indudable el valor histórico sustancial de los dos primeros bloques de la genealogía mateana (Abraham-David y David-destierro) habida cuenta del valor —jurídico más que biológico— asignable al término ἐγέννησεν ²⁰⁸, valedero aun en el caso de suprimirse anillos, y subsanando los posibles defectos en la grafía de los nombres. Lo que resulta documentalmente indemostrable es la historicidad del tercer bloque, donde José, el padre legal de Jesús, entronca con la descendencia del último rey davídico en el destierro (Jeconías-Joaquín). J. JEREMIAS no acepta que el bloque fuera inventado por Mateo, pero considera más «histórica» la lista de Lucas en este tramo ²⁰⁹.

Pienso, no obstante, por lo dicho anteriormente, que los últimos eslabones anteriores a José deben de ser rigurosamente históricos. Si en algún momento la lista entronca al buen tuntún con la línea dinástica davídica, ello debe

²⁰⁷ J. JEREMIAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús* (Madrid, Cristiandad, 1977) p.299-303.

²⁰⁸ A. J. McLEAN-F. C. GRANT, *Genealogy of Jesus Christ*, en HASTINGS-GRANT-ROWLEY, *Dictionary of the Bible* (Edinburg, Clark, 1963) p.320-322, insisten en que ἐγέννησεν implica descendencia física, no meramente legal. Es cierto, y quizá por eso Mt no lo dice de José respecto a Jesús. Pero no es menos cierta la carga jurídica de transmisión de derechos que permite emplear la expresión para descendientes no inmediatos.

²⁰⁹ J. JEREMIAS, o.c., p.307-309. Piensa que no se justifica el escepticismo radical de considerar ambas listas como invenciones sin valor (p.305). «Es poco probable que la lista de Mateo haya sido pura y simplemente inventada» (p.307).

situarse más atrás de la quinta generación anterior a José. Aunque no se pueda demostrar documentalmente que eso no sucedió, tampoco hay motivo para afirmarlo sin base documental. De otro lado, la simple simpatía con la lista lucana no es argumento suficiente, pues seguimos sin saber si se trata de la misma línea genealógica.

Sobre la labor redaccional del primer Evangelista —o de su escuela— tampoco hay unanimidad. Comúnmente se cree encontró el número 14 de generaciones en el primer bloque y que luego estructuró, en base al mismo número, los dos bloques con las necesarias supresiones, añadiendo por su cuenta 1,17. Se da por sentado que es redaccional la inclusión en la genealogía de las cuatro mujeres mencionadas. Y se piensa que Mateo extendió a las listas del segundo y tercer bloques la fórmula estereotipada *A engendró a B*, que sus fuentes sólo emplean en la primera bina Abraham-Isaac (Gén 25,19; 1 Crón 1,34) y en los eslabones 5 al 14 (Rut 4,18-22) y 8 al 14 (1 Crón 2,10-14).

Estos retoques redaccionales a una genealogía cuyas listas totalmente o en parte encontró compuestas nos orientan —en la medida en que sean ciertos— hacia las que podríamos considerar como preocupaciones catequéticas del Evangelista:

— El protagonista de su Evangelio, Jesús de Nazaret, es el Mesías prometido, heredero de las promesas hechas a Abraham y descendiente de David (la gematría del n.14 había de ser para sus lectores judeocristianos un «divertido» elemento literario que les recordara la relación de Jesús con el iniciador de la dinastía a la que los profetas vinculaban la persona del Mesías) ²¹⁰.

²¹⁰ Recuérdesse a este respecto el valor mnemotécnico, evocador del contenido teológico de los acontecimientos, que a menudo tiene el juego de las etimologías *ad sensum* de los nombres en el Antiguo Testamento. Al portentoso nacimiento de Isaac y a la imposición de su nombre, que significa «Sonría Dios», se vincula en Gén 17,17 la risa de Abraham cuando oyó el primer anuncio de su nacimiento y la risa de Sara en el siguiente relato yahvista (Gén 18,12-15) del mismo anuncio, así como el comentario de ésta cuando le nace el niño: «Dios me ha dado *de qué reír*; todo el que lo oiga *se reirá* conmigo» (Gén 21,6). Todas estas risas subrayan lo disparatada que resultaba, humanamente hablando, la concepción milagrosa de Isaac. Y con estos comentarios, las tradiciones recogidas en el Génesis hacían que los israelitas, a la simple pronunciación del nombre de Isaac, recordaran lo portentoso y fuera de las leyes biológicas que había sido su nacimiento.

— Jesús de Nazaret fue concebido virginalmente, sin obra de varón. Esto, que va a ser explicado abundantemente en Mt 1,18-25, queda ya claramente insinuado en la genealogía, donde el esquema genealógico —a base del activo ἐγέννησεν aplicado al precedente sujeto masculino que engendra— es cambiado al llegar a Jesús por el pasivo ἐγεννήθη, y el último engendrado, José, que debía ser el sujeto agente del último eslabón, es sustituido por María: τὸν ἄνδρα Μαρίας ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς.

— Si nuestra hipótesis, ya antes expuesta, es verdadera, Mateo, con la inclusión de las cuatro mujeres extrañas a la línea genealógica, habría querido afirmar que esta concepción virginal de Jesús —nacido de María, sin obra de varón— no prejuzga la ascendencia davídica de Cristo, sea cual fuere el origen tribal de su Madre (la pertenencia a la casa de David le viene a Jesús por su padre legal, José. Lo que cuenta en las genealogías es la línea paterna, como lo muestra la presencia de mujeres no judaicas o davídicas en la línea ascendente y descendente de la dinastía davídica, encarnación de la promesa hecha a Judá y su descendencia. Aunque María fuera —como algunos posiblemente sospechaban a raíz de la afirmación de Lc 1,36.5— de familia levítica, la paternidad legal de José garantiza suficientemente la ascendencia davídica de Jesús).

Los judeocristianos palestinos estaban convencidos de la ascendencia davídica de Jesús, y aunque conocían —autor de Lucas 1-2— la concepción virginal y la posible pertenencia de María a la tribu de Leví, consideraban suficientemente establecida dicha ascendencia por su padre legal, José. La «indiscreción» de Lucas al romper el silencio sobre la concepción virginal, que los predicadores judeocristianos omitían para no crear problemas a los etnocristianos (posiblemente reacios a aceptar la legitimidad dinástica por vía meramente legal), provocó en el mundo helenista una doble reacción. Los cristianos provenientes de la gentilidad no entendían y posiblemente contestaban la postura judeocristiana que salvaba la ascendencia por medio de José, padre exclusivamente legal ²¹¹. Mateo insiste afirman-

²¹¹ Lo mismo ocurrió a los ebionitas, judeocristianos que, según parece,

do ante sus cristianos helenistas provenientes del judaísmo que en buena jurisprudencia hebrea la paternidad legal es suficiente para dar legitimidad dinástica. Luego, los apologetas, al estilo de San Justino, se sentirían obligados a reivindicar de cara a los gentiles el origen davídico de María, la madre virginal de Jesús ²¹².

— El tema de la ascendencia davídica de Jesús —que también estaba presente en Lc 1,27.32.69; 2,4— es central en el Evangelio de la Infancia de Mateo. No es cierto, como piensa BACON, que Jesús silenciara su ascendencia davídica porque no la creyera demostrable ²¹³, ni es verdad que, después del año 70, los judíos no esperaran un Mesías davídico ²¹⁴. Los fariseos, que a partir de esa fecha prevalecen, seguían afirmando el obligado origen davídico del Mesías. Por ello piensa JOHNSON que Mateo, con la inclusión en la genealogía de las cuatro mujeres «dinásticamente discutidas», trataba de congraciarse a los fariseos y atraerlos para que aceptaran a Jesús ²¹⁵.

La verdadera preocupación de Mateo es compaginar la concepción virginal con la ascendencia davídica de Jesús, cosa que hace recalando la paternidad legal de José.

Pero éste será el cometido del siguiente episodio, que estudiamos a continuación.

negaron la concepción virginal, no por falta de fe, sino porque, admitiéndola, no veían que se salvara la ascendencia davídica.

²¹² J. M. HEER, *Die Stammbäume Jesu nach Matthäus und Lukas*: «Biblische Studien» 15,1-2 (Freiburg, Herder, 1910), piensa que la corriente favorable a la ascendencia davídica de María debió de nacer en círculos étnico-cristianos, donde no se entendía la ascendencia davídica por simple paternidad legal.

²¹³ B. W. BACON, *Genealogies of Jesus Christ*, en HASTINGS, *A Dictionary of the Bible* (Edinburg, Clark, sin fecha) II p.137-141. Su creencia de que en un principio los cristianos «pasaban» del tema, cosa que pretende probar por el *sine genealogia* de Heb 7,3, no se compagina con lo que claramente afirma el autor de la misma Carta de los Hebreos 7,14: «Es bien manifiesto que nuestro Señor procedía de Judá». El silencio de Jesús, que trataba de ocultar, más que su ascendencia davídica, su propia mesianidad, obedece a otras causas bien distintas de la pretendida dificultad de comprobación. Sobre el caso tan traído y llevado de Mt 22,41-45 y paralelos, véase nuestro estudio *Los Evangelios de la Infancia*. II. *Los anuncios angélicos previos en el Evangelio lucano de la infancia* (Madrid, BAC, 1986) p.169.

²¹⁴ Así opina M. J. MORETON, *The Genealogy of Jesus* (Texte und Untersuchungen, 87): «Studia Evangelica» II (1964) p.219-224.

²¹⁵ M. D. JOHNSON, *Genealogy of Jesus*, en *International Standard Bible Encyclopedia* (Grand Rapids, Eerdmans, 1982) II p.428-431.

CAPÍTULO III

LA GENESIS DE JESUS*

(Mt 1,18-25)

I. CRÍTICA TEXTUAL

Las pocas y escasamente importantes variantes del texto pueden cómodamente agruparse en tres tipos.

— *Meramente gramaticales* son: el cambio de orden de los nombres Ἰησοῦ-Χριστοῦ o la supresión del segundo en algunos testigos de Mt 1,18; la ausencia o presencia del artículo (τοῦ) antes de Κυρίου en el v.22: ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ (τοῦ) Κυρίου; la falta de artículo delante de Ἰωσήφ en el v.24, y el empleo de los compuestos παραδειγματίσαι (v.19) y διεγερθεῖς (v.24) en lugar de sus respectivos simples. En ambos casos, las ediciones críticas suelen preferir el simple, aunque en la *koiné* generalmente prevalecen los compuestos. En el caso de ἐγείρω o διεγείρω, la diferencia es nula, y está claro que responde —como en 2,14.20.21— a la muletilla narrativa hebrea קָמַח: «Y se levantó, y...» En el caso de δειγματίσαι, me inclinaría más a pensar que la lección original fuera el compuesto, cuya mayor carga difamatoria pudo inducir al empleo de la forma simple, más suave¹. Los testigos del simple y del compuesto son prácticamente los mismos en ambos casos.

— *Carácter claramente armonizante* presentan algunas lecturas. Tal es, por ejemplo, καλέσεις en lugar de καλέσουσιν en 23b, representada por el código D, pocos minúsculos del grupo f¹ y algunos manuscritos de la versión bohairica, a los que se suman Orígenes y Eusebio. Esta pobrísima

* Titulo así este capítulo para dejar en su misma imprecisión el comienzo de Mt 1,18: Τοῦ δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡ γένεσις οὕτως ἦν.

¹ Véase más adelante, p.135s.

representación es debida, sin duda, a que en Is 7,14 la lección de tercera persona de plural sólo aparece en minúsculos de la versión de los LXX (nunca en el TM), y a que el propio Mateo, en la cita implícita del v.21, ha empleado καλέσεις. Pero justamente tal vez en 23b Mateo estimó conveniente sustituir el singular por καλέσουσιν, para que nadie pensara que José tenía que haberle dado este nombre (Emmanuel) a Jesús.

Armonística es asimismo la lectura τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν προτότοκον, clara contaminación del lugar «prácticamente» paralelo de Lc 2,7. A pesar de la abrumadora representación (contienen esta lectura los unciales C D L W O87, la mayoría de los minúsculos griegos, los latinos aur f ff¹, la Vulgata y las versiones sirias peshitta y harclense), las ediciones críticas la rechazan unánimemente². Y armonística sería, por último, la sustitución de κατ'ὄναρ en el v.20 por ἐν ὁράματι νυκτός (cf. Hech 16,9; 18,9).

— El grupo de *variantes* que pudiéramos llamar *exegéticas* es abundante en nuestro pasaje.

Tales son, sin duda, las añadiduras de la syro-curetoniana y syro-sinaítica de un dativo de pronombre personal de segunda persona en 1,21 («Ella *te* dará a luz un hijo») y posiblemente de tercera persona en 1,25 («*Le* dio a luz un hijo»). La expresión es frecuente en el Antiguo Testamento referida a padre biológico³; pero puede en nuestro caso reforzar simplemente la paternidad legal de José: aceptada la conducción de la esposa a casa, el hijo que nazca es del marido a todos los efectos⁴.

Exegética es la añadidura de Ἡσαίου antes de la cita del profeta en Mt 1,22, que se encuentra en el uncial L y en

² A los testigos comúnmente citados en las ediciones críticas habría que añadir el leccionario 852, del s.v, en el que recurre esta variante, así como διεγερθεῖς por ἐγερθεῖς en Mt 1,24. Cf. I. A. SPARKS, *A New Uncial fragment of St. Matthew*: JBL 88 (1969) 201-202.

³ «Agar *le* parió un hijo a Abraham» (Gén 16,15). A Abraham le dice Yahveh: «Sara, tu mujer, *te* parirá un hijo» (Gén 17,19). «Sara *le* parió un hijo a Abraham» (Gén 21,2). Hasta ocho veces en Gén 30 se dice de sus mujeres y esclavas que ἐτεκεν τῷ Ἰακωβ υἱόν (v.5.7.10.12.17.19.20.23). Y Gabriel anuncia a Zacarías (Lc 1,13) que Isabel su mujer *le* parirá un hijo: γεννήσει υἱόν σοι.

⁴ Cf. B. M. METZGER, *A Critical Commentary on the Greek New Testament* (London-New York 1971) p.2-8.

la mayoría de los minúsculos griegos. Y exegética —con preocupación universalística— es la sustitución que hace la syro-curetoniana de $\lambda\alpha\omicron\nu\acute{o}\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ por «mundo» en Mt 1,21, para que no pueda parecer que la salvación de Jesús afecta solamente al pueblo de Israel. La supresión de $\omicron\upsilon\kappa\ \acute{\epsilon}\gamma\acute{\iota}\nu\omega\sigma\kappa\epsilon\ \alpha\upsilon\tau\eta\eta\ \xi\omega\varsigma\ \omicron\upsilon$, que es exclusiva de la syro-sinaítica, puede ser debida a la dificultad que el copista encontró para compaginar la concepción virginal con la paternidad de José (¿tal vez biológica?) en la lectura que había adoptado para 1,16: «Y José engendró a Jesús»⁵.

Finalmente pudiera responder a finalidad exegética la sustitución en Mt 1,18 de $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ (que ha servido en 1,1 para introducir la genealogía) por $\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\eta\sigma\iota\varsigma$, que parece orientarse más hacia el nacimiento o engendramiento inmediato. Este, que por el contexto inmediato es «sin obra de varón», se relaciona legalmente con José, que da a Jesús la ascendencia davídica. Algunos piensan, y con razón, que en Mt 1,18-25 predomina —sobre el modo preternatural de la concepción— la idea de la ascendencia davídica que a Jesús confiere la paternidad (legal) de José⁶.

Exegético-parafrástico es el comienzo del v.25 en la syro-curetoniana, que, no contenta con afirmar que José no conoció a María antes de dar a luz, añade: «y vivió santamente con ella».

II. ANÁLISIS LEXICOGRÁFICO

Versículo 18

$\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$. Aunque el término es el mismo que recurre en 1,1 ($\beta\acute{\iota}\beta\lambda\omicron\varsigma\ \gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ = genealogía), aquí, aislado y por el contexto, parece significar nacimiento. Se trata del último eslabón de la genealogía, que en 1,16 era: «Jacob engendró a José, el esposo de María, de la cual nació Jesús, el llamado Cristo». El episodio que ahora comienza va a referir cómo *nació Jesús de María* (engendrado virginalmente por obra del

⁵ Véase lo que sobre el particular dejamos dicho más arriba, p.52ss.

⁶ K. STENDAHL, *Quis et Unde? An analysis of Mt 1-2*, en *Judentum, Urchristentum, Kirche* (Festschrift J. JEREMIAS) (Berlin 1960) p.94-105, concretamente p.101.

Espíritu Santo), y cómo y por qué *figura José* —sin ser su padre biológico— *como último eslabón que transmite a Jesús la ascendencia davídica*.

μνηστευθείσης. En aoristo pasivo es hapaxlegómenon aquí y en las variantes armonizantes de Mt 1,16. Lucas, para decir lo mismo, emplea el perfecto pasivo ἐμνηστευμένη (Lc 1,27; 2,5). Ambos participios coinciden en expresar una *acción pasada*. El verbo μνηστεύω significa *desposar*. En pasiva, y dicho de una mujer, μνηστευθείση = desposada o pedida en matrimonio. El alcance jurídico de la situación creada depende del derecho matrimonial subyacente al contexto.

En los LXX, μνηστεύω traduce siempre la fórmula hebrea נשא נשא = *adquirir mujer*, que corresponde a los desposorios, o primer acto del matrimonio, entre judíos. José y María, pues, estaban ya desposados.

συνελθεῖν. Con referencia a la vida matrimonial es aquí hapaxlegómenon en todo el Nuevo Testamento⁷. De suyo significa *vivir juntos, cohabitar*. Con razón, LOHMEYER⁸ advierte que el verbo no implica necesariamente relaciones sexuales. Absolutamente hablando, podría decirse de una pareja que tuvieron relaciones sexuales πρὶν ἢ συνελθεῖν. Por consiguiente, lo mismo se puede decir lo contrario: no tuvieron relaciones sexuales πρὶν ἢ συνελθεῖν. Si συνελθεῖν significara «tener relaciones sexuales», la frase en el primer caso sería una flagrante contradicción: Tuvieron relaciones sexuales antes de tener relaciones sexuales; y en el segundo caso sería una evidente tautología: No tuvieron relaciones sexuales antes de tener relaciones sexuales.

En griego clásico significa primariamente vivir juntos, y sólo como consecuencia tener relaciones sexuales; pero nada impide que se dé lo primero sin lo segundo, o lo segundo sin lo primero.

⁷ Sólo recurre con claro matiz sexual en una lección variante de 1 Cor 7,5 (πάλιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνερχησθε: P⁴⁶ Ψ, la mayoría de los códices de las versiones latinas y de la syro-harcense, a los que se añaden San Cipriano y el Ambrosiaster). La lección corriente es ἦτε.

⁸ E. LOHMEYER-W. SCHMAUCH, *Das Evangelium des Matthäus* (Göttingen, Vandenhoeck, ²1958) p.13.

Si los Santos Padres le dan aquí generalmente el sentido de tener relaciones sexuales, es porque piensan que Mateo ha querido en recto referirse a la ausencia de tales relaciones. Y eso es verdad. Pero no porque συνελθεῖν signifique necesariamente tener esas relaciones, sino porque se presupone —el drama de José es prueba de ello— que no las habían tenido antes de cohabitar matrimonialmente.

εὑρέθη. Es un aoristo en voz pasiva, equivalente a voz media: «Se encontró estar embarazada». En hebreo, el nifal de נצמ tiene a menudo el simple alcance de ser, llegar a ser, resultar, parecer⁹. Aquí, *resultó* (apareció) *estar encinta*. Aunque nadie se hubiera enterado más que ella, se podría haber dicho de la misma manera. No obstante, en nuestro caso, por el contexto y no en virtud del verbo empleado, es evidente que resultó estar embarazada, y dio señales externas de ello. Inútil preguntarse por quién fue encontrada así. Y más aún contestar con SAN JERÓNIMO: «Non ab alio inventa est nisi a Joseph, qui pene licentia maritali futura uxoris omnia noverat»¹⁰.

ἐν γαστρὶ ἔχουσα expresa de manera plástica la realidad del embarazo, al estilo de la versión de los LXX, que frecuentemente traduce el hebreo נהן por ἐν γαστρὶ ἔχειν (Gén 16,4; Jue 13,3.5.7; Is 7,14) o por λαμβάνειν ἐν γαστρὶ (Gén 25,21; Ex 2,2; Núm 11,12). En otras ocasiones, los LXX emplean simplemente συλλαμβάνειν (Gén 4,1.17; 29,32.33.34.35; 30,5.7.10.12.17.19.23). Lucas pone en boca del ángel de la Anunciación συλλήμψη ἐν γαστρὶ (Lc 1,31), y en 2,21 refiere que se impuso al Niño el nombre de Jesús, como lo había llamado el ángel antes de συλλημθῆναι αὐτὸν ἐν τῇ κοιλίᾳ. El propio Lucas, en 21,23, alude a las embarazadas como ἐν γαστρὶ ἐχούσαις (cf. Mt 24,19; 1 Tes 5,3; Ap 12,2).

ἐκ πνεύματος ἁγίου. Gramaticalmente es chocante la

⁹ Cf. M. HERRANZ MARCO, *Substrato arameo en el relato de la Anunciación a José*. I. «*Inventa est in utero habens de Spiritu Sancto*» (Mt 1,18): EB 38 (1979-80) 35-55, concretamente p.40-48.

¹⁰ SAN JERÓNIMO, *Commentariorum in Evangelium Matthaei ad Eusebium libri quatuor*, libro 1, c.1 (ML 26,24s).

falta de artículo. Acertadamente, ZERWICK ¹¹ anota los tres casos normales de ausencia de artículo ante sustantivos concretos y determinados, que suelen darse en griego bíblico: los nombres propios, las expresiones precedidas de preposición y el sustantivo seguido de otro en genitivo o de adjetivo (que da pie a suponer subyacente estado constructo hebreo). En su *Analysis philologica Novi Testamenti graeci* (Romae, P.I.B., ²1960) p.1, anota en nuestro caso: «sine articulo, quia nomen proprium». ¿Piensa el autor de Mt 1 en la Tercera Persona de la Santísima Trinidad? Por la sola ausencia de artículo no me atrevería a afirmarlo. Lo que ciertamente se afirma es que la concepción de María no ha sucedido por obra de varón, sino por intervención divina ¹². No vale en nuestro caso la referencia al subyacente estado constructo hebreo, puesto que al repetirse la idea en Mt 1,20 el nombre y el adjetivo aparecen separados: ἐκ πνεύματος ἔστιν ἁγίου. Creo que la carencia de artículo es debida aquí a que se trata de una expresión preposicional, que en griego clásico suele ir sin artículo, aunque sea determinada (ἐν οἴκῳ, ἐπὶ γῆς...). Los paralelos más cercanos a nuestra frase serían la expresión de Jn 3,5, donde Jesús dice a Nicodemo que nadie puede entrar en el Reino de los Cielos si no γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, y la frase del prólogo de San Juan sobre la filiación divina de los que creen en Cristo: οἱ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς, οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς, ἀλλ' ἐκ Θεοῦ ἐγεννήθησαν.

Estilísticamente no cabe duda de que el autor de lo ocurrido en María no fue descubierto por los que vieron en ella los síntomas del embarazo: descubrieron que estaba encinta, pero no que lo estaba por obra del Espíritu Santo. La referencia al Espíritu Santo aquí es una especie de paréntesis con el que el Evangelista anticipa al lector lo que luego dirá el ángel a José. Así se evita que ni siquiera por un momento, quien lo lea, albergue la más leve duda sobre la honestidad de María. El que va a pasar la angustia con-

¹¹ MAXIMILLIANUS ZERWICK, *Graecitas biblica exemplis illustratur* (Romae, P.I.B., ²1949) n.137.

¹² Es el alcance que a la frase asigna LAGRANGE, *Évangile selon Saint Matthieu* (Paris).

siguiente por lo ocurrido va a ser José, que tuvo conocimiento del embarazo sin saber en un primer momento lo que a nosotros nos acaba de adelantar el Evangelista. La naturalidad con que Mateo introduce esa nota redaccional presupone que a esas alturas, cuando él escribe, era cosa sabida de todos.

Exegéticamente, la atribución al Espíritu Santo de la concepción de María —ni aquí, ni en los versículos siguientes, ni en Lucas 1— de ninguna manera arguye que el Espíritu Santo sustituya al varón en la función fecundadora, al estilo de las teogamias paganas, en las que los dioses se estimaba que tenían verdaderas relaciones sexuales con las madres. Ni el concepto trascendental que el judaísmo y el cristianismo tienen de Dios, ni el género del Espíritu Santo (que en hebreo es femenino y en griego neutro) se prestaban a concebirlo como agente masculino de una fecundación sexual.

Versículo 19

ὁ ἀνὴρ αὐτῆς, dicho de José, no significa necesariamente que él y María en este momento estuvieron plenamente casados. Como luego veremos, puede significar simplemente «su novio ya desposado», puesto que en el derecho matrimonial judío los desposorios constituían prácticamente a los desposados en marido y mujer.

δίκαιος ὢν es un calificativo de José, que en estas circunstancias puede significar muy diversas cosas. Considerado el término sin prejuicios, significaría simplemente hombre bueno y, en contexto bíblico, cumplidor de la Ley. La controversia que luego estudiaremos sobre el sentido general de toda esta perícopa ha multiplicado, en función de la opinión de cada cual, los significados posibles de δίκαιος¹³.

— Unos se atienen al concepto clásico relacionado con la etimología y la virtud cardinal de la justicia, que inclina a dar a cada uno lo suyo. Justo sería *el que respeta los derechos*

¹³ Cf. G. SCHRENK, art. δίκαιος, en KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* II (Stuttgart, Kohlhammer, 1935) p.184-193.

de otro. En esta línea se sitúan DUBARLE y CAZELLES, el primero de los cuales ¹⁴ sostiene que José pensaba retirarse para que *María pudiera desposar al verdadero padre de la criatura*, bien que ésta hubiera violado a María antes de los desposorios con José, bien que lo hubiera hecho después (en el campo, donde ella no sería culpable: Dt 22,27), y cita a CAZELLES ¹⁵ como antecedente de su postura, cuando dice que la decisión de José fue «pour respecter les droits d'un autre». Este concepto filosófico de δίκαιος queda muy lejos del concepto veterotestamentario y más aún del evangélico.

— Para otros se trataría de la justicia del hombre del Antiguo Testamento, que se cifra en la obediencia a los preceptos de la Ley mosaica. Justo sería el *obediente a la Ley*. Así entendieron el término en nuestro pasaje San Justino, San Ambrosio, San Agustín, San Juan Crisóstomo y, entre los modernos, DESCAMPS ¹⁶, HILL ¹⁷, TOSATO ¹⁸, ROMANIUK ¹⁹. Destaca BROWN ²⁰ que ve en este sentido viejotestamentario del término un argumento para su tesis de que esta descripción es premateana, perteneciente al núcleo presinóptico de la tradición, y sostiene que José era justo pero magnánimo, porque, aunque obligado por la Ley, no denuncia a su esposa.

— Al extremo contrario se va MILAVEC, sosteniendo que José era justo al estilo nuevo, precisamente *porque no cumplía la Ley* ²¹.

¹⁴ A. M. DUBARLE, *La conception virginal et la citation d'Is. VII, 14 dans l'Évangile de Matthieu*: RB 85 (1978) 362-380, concretamente 263-265.

¹⁵ H. CAZELLES, *Joseph, père de Jésus d'après la Bible*: «Cahiers Marials» 20 (1975) 259-266, especialmente p.261.

¹⁶ A. DESCAMPS, *Les justes et la justice dans les Évangiles et le Christianisme primitif hormis la doctrine proprement paulinienne* (Louvain-Gembloux 1950) p.34-37.

¹⁷ D. HILL, *A note on Matthew 1,19*: ExpTim 76 (1964-65) 133-134.

¹⁸ A. TOSATO, *Joseph, being a just Man (Mt 1,19)*: CBQ 41 (1979) 547-551, piensa que José actúa como observante de la Ley (Dt 22,25-27: caso de violación). Según el Targum Ps. Jonatan a Dt 22,26 no hay motivo para pena de muerte, pero el marido debe echarla de con él mediante libelo de repudio.

¹⁹ K. ROMANIUK, «Joseph, son époux, qui était un homme juste et ne voulait pas la dénoncer» (Mt 1,19): ColTheol 50 (1980) 121-131, da al δίκαιος ὢν valor concesivo: «Aunque era justo...»

²⁰ *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.125s.

²¹ AARON MILAVEC, *Matthew's Interpretation of sexual and Divine Begetting*: «Biblical Theology Bulletin» 8 (1978) 108-116.

— Más cercanos al concepto neotestamentario de δίκαιος están los que sostienen que justo es sinónimo de *misericordioso*. Así PESCH²² y, sobre todo, SPICQ²³, que atribuye esta opinión a Clemente Alejandrino. Lo que se aplaude en José es su humanidad, misericordia y magnanimidad, que, frente al impulso irracional del primer momento, se disponía a no llevar con rigor lo prescrito en tales casos. Fundan este concepto de justo en Sal 37,21; 112,4; Job 12,19. En la medida en que entiendan esa misericordia como unida a la observancia de la Ley, están en la línea de los Padres que consideran justo al que posee todas las virtudes: «Penes Deum —escribía SAN PEDRO CRISÓLOGO— neque pietas sine iustitia est, neque sine pietate iustitia. Virtutes, si separatae fuerint, dilabuntur: acquitas sine bonitate saevitia est, et iustitia sine pietate, crudelitas»²⁴.

— Para otros, justo es —y así piensan conservar las esencias del Antiguo Testamento, incorporando las del Nuevo— *el que es fiel en su conducta a la voluntad de Dios*. Así parece opinar STRAMARE²⁵ y, sobre todo, SICARI²⁶, para el cual José, al igual que Amrán en la leyenda de Moisés, era justo cuando estaba dispuesto a abandonar a María por

²² R. PESCH, *Eine alttestamentliche Ausführungsformel in Matthäus-Evangelium*: BZ 10 (1966) 220-245; 11 (1967) 79-91, especialmente en este último artículo, p.91.

²³ C. SPICQ, «Joseph, son mari, étant juste...» (Mt 1,19): RB 71 (1964) 206-214.

²⁴ SAN PEDRO CRISÓLOGO, *Sermo 145 De Generatione Christi et de Joseph Mariam dimittere volenti* (ML 52,588). Coincide SAN JUAN CRISÓSTOMO: «Llama aquí justo al dotado de toda virtud» (*In Matthaeum homilia 4*: MG 57,45), y MALDONADO: «Respondo que José es llamado justo, no porque posea una de las cuatro virtudes cardinales, sino porque brillaba en toda especie de santidad, como nota muy bien el Crisóstomo», *Comentarios a los Cuatro Evangelios. I: Evangelio de San Mateo* (Madrid, BAC, 1950) p.129.

²⁵ T. STRAMARE, *Guiseppa, «uomo giusto», in Mt 1,18-25*: RivBib 21 (1973) 287-300.

²⁶ A. A. SICARI, «Joseph justus» (Matteo 1,19): *La storia dell'interpretazione e le nuove prospettive*: CahJos 19 (1971) 62-83. A esta opinión se aproxima M. MOTTÉ, *Mann des Glaubens: Die Gestalt Josephs nach dem Neuen Testament*: BibLeb 11 (1970) 176-189, para la cual la justicia de José está reflejada en su obediencia al mandato del ángel (Mt 1,24), como la justicia de Abraham se manifestó en su obediencia (Sant 2,21). Ocurre, sin embargo, que en Mt 1,19 la justicia de José no se pone en relación con su posterior obediencia, sino con su previa decisión ante el caso de María.

respecto al plan de Dios y lo es cuando la acepta por la misma razón.

— Por último, y en función de su teoría sobre el sentido de toda la perícopa, algunos sostienen que justo significa aquí *reverente ante el misterio*. José, conocedor del misterio acaecido en María, por humildad y reverencia ante el plan de Dios estaba dispuesto a retirarse. Así LÉON DUFOUR²⁷, SCHLATTER²⁸, KRÄMER²⁹ y otros más.

Quede constancia aquí de estas múltiples interpretaciones del término δίκαιος en Mt 1,19. Volveremos más adelante sobre el tema, al estudiar la interpretación global del pasaje³⁰.

καὶ μὴ θέλων. La indudable presencia de elementos semíticos en los cuadros mentales del autor de Mt 1 hace especialmente problemático este καὶ que une dos oraciones participiales: δίκαιος ὢν y μὴ θέλων. Sabido es que el correspondiente hebreo *wau* ejerce, según los casos, función copulativa o adversativa. Por ello es entendido diversamente por los partidarios de las distintas interpretaciones de nuestro pasaje.

— Unos entienden el καὶ como copulativo que une dos actitudes, la segunda de las cuales sería consecuencia de la primera: Era justo, *y por eso...* Estos se dividen en dos grupos, según el sentido que dan a δίκαιος: los que piensan que este calificativo significa *bueno, generoso, magnánimo*, concluyen que *por eso* no quería difamar a María, aunque la tuviera por adúltera; los que dan a δίκαιος el sentido de *humilde y reverente ante el plan de Dios*, piensan que *por eso* se consideraba indigno de María y estaba decidido a desaparecer.

— Otros (los que interpretan δίκαιος = *obediente a la Ley*) entienden el καὶ como adversativo: Era justo, *pero* no

²⁷ X. LÉON-DUFOUR, *L'annonce à Joseph*, en *Mélanges Bibliques redigés en l'honneur de André Robert* (Paris, Bloud et Gay, 1957) p.390-397, recogido más tarde en *Études d'Évangile* (Paris, Du Seuil, 1965) p. 65-81; *Le juste Joseph*: NRTb 81 (1959) 225-231.

²⁸ A. SCHLATTER, *Der Evangelist Matthäus* (Stuttgart, Calwer, 1963) p.13.

²⁹ M. KRÄMER, *Die Menschwerdung Jesu Christi nach Matthäus. Sein Anliegen und sein literarisches Verfahren*: «Biblica» 45 (1964) 1-50, concretamente p.26-33.

³⁰ Véase más adelante, p.160-175.

quería... Aunque obediente a la Ley, no quería difamar a su esposa.

Por la razón antes apuntada, no podemos descartar ninguna de estas hipótesis. Las tendremos en cuenta al interpretar el pasaje.

δειγματίσαι significa «exponer a público ludibrio», poner como ejemplo a alguien, publicando sus virtudes o haciendo pública exhibición de sus defectos³¹. Aquí parece claro que lo que San José trataba de evitar era el escándalo y la deshonor de María. Lo que en griego se expresa con la imagen de *hacer escaparate* de la vida de alguien, para bien o para mal, equivale en castellano a *dar dos cuartos al pregonero*. Y era lo que no quería José³².

En nuestras observaciones de crítica textual notamos³³ que algunos códices emplean aquí el compuesto παραδειγματίσαι, el cual encierra un declarado matiz peyorativo de denuncia voluntariamente infamatoria. EUSEBIO, que leía δειγματίσαι, insiste en la diferencia de ambos vocablos (diferencia que en el griego *koiné* se había difuminado bastante): παραδειγματίσαι hace que pensemos en el descubrimiento público y denuncia infamatoria del culpable, mientras que el simple δειγματίσαι sólo incluye la noción de descubrir el delito sin el ensañamiento de la denuncia ante los tribunales³⁴. Según esto —en la lectura que emplea el verbo simple—, José no habría querido ni siquiera dar ocasión para que se hablara mal de María. En el caso de la otra lección —con el verbo compuesto—, José no habría querido denunciar públicamente a María ante los tribunales. Por supuesto —aunque eso no deba ser para nosotros criterio exegético—, la primera interpretación hace encomiable la

³¹ En el Nuevo Testamento sólo recurre aquí y en Col 2,15 en un contexto bastante oscuro.

³² No me parece fundada la opinión de J. M. GERMANO, *Nova et vetera in pericopem de Sancto Joseph (Mt 1,18-25)*: VD 46 (1968) 351-360, que propone traducir por *inquirere*: José no habría querido hacer averiguaciones. Pienso que así no quedaría muy bien parado el sentido de responsabilidad del «justo» José.

³³ Véase antes, p.125.

³⁴ «... παραδειγματίσαι facit ut cogitemus de publica hominis malefici patefactione ac delatione; δειγματίσαι autem patefaciendi tantummodo notionem habet» (*Quaestiones evangelicae ad Stephanum* q.1 n.3: MG 22,883).

benignidad de José; aunque cuesta trabajo imaginarse cómo, abandonándola, podía evitar habladurías de la gente.

En buena crítica textual, la cuestión no puede darse por definitivamente resuelta. Aparte de los argumentos de crítica documental —en el caso bastante equilibrados en favor de una u otra lección—, las razones subjetivas de los copistas para la posible sustitución del simple por el compuesto, o viceversa, tampoco están muy claras en nuestro caso. Abogan por la originalidad del compuesto la tendencia de la *koiné* al uso de los verbos compuestos en lugar de los simples, sin demasiada atención al matiz diferencial³⁵, y la presumible intención en los copistas de mejorar la imagen de José alejando de él cualquier referencia a la pública denuncia de María. Es de mucho peso la unanimidad de las antiguas versiones latinas en trasladar por *traducere*, que incluye denuncia, y el hecho de que la primera mano del códice sinaítico tenga el compuesto, y sólo aparezca el simple en el siguiente corrector. Las ediciones críticas, en cambio, prefieren el verbo simple: Tischendorf, Wescott-Horst, Weiss, Lagrange, Merk, Bover (sólo eligen el compuesto Von Soden y Vogels). La defensa que del simple hace Eusebio en el pasaje citado parecería interesada y podría explicar la filosofía del cambio, acaecido ya cuando él escribe. Se explica más fácilmente el cambio tendente a suavizar que una corrección contraria al buen nombre y estimación de la Virgen. No sería el único intento —se han dado muchos en nuestro pasaje— de «desdramatizar» un relato que el Evangelista quiso evidentemente presentar con acentos dramáticos.

De todas formas, no se puede olvidar, a la hora de interpretar todo el pasaje, que José no quería δειγματίσαι (en el mejor de los casos, exponer a su esposa a las habladurías de la gente). Cualquier interpretación que se intente del episodio habrá de tener en cuenta este detalle.

ἐβουλήθη es un aoristo: dio en pensar o resolvió. Algunos piensan que es aoristo inceptivo: pensó en..., le vino al pensamiento la idea de... Otros creen que se trata de una

³⁵ Cf. MAX. ZERWICK, *Graecitas biblica exemplis illustratur* (Romae, P.I.B., 1949) n.329.

decisión tomada en firme: decidió, se resolvió a... Lo importante es que se trata de una actitud, más o menos decidida, pero adoptada antes de la aparición del ángel en sueños. El Evangelista tiende a mostrar que la decisión final de José fue tomada por iniciativa divina y en contra de lo que él por sí y ante sí tenía pensado hacer. Me inclino, por ello, a ver en el aoristo ἐβουλήθη, como en el ἐνθυμηθέντος del versículo siguiente, *una decisión firmemente adoptada*. El sueño en el que el ángel provoca la decisión definitiva de José no sobrevino cuando éste *andaba dándole vueltas al asunto*, sino cuando ya *tenía tomada una resolución en firme, humanamente irrevocable*.

ἀπολῦσαι con acusativo (= soltar, dejar libre, dejar ir), en contexto matrimonial, como aquí, significa *despedir al cónyuge, separarse, divorciarse de él*. Así en Mt 5,31s; 19,3.7.8.9; Mc 10,2.4.11.12; Lc 16,18. Para la simple separación, el NT utiliza χωρίζειν (1 Cor 7,10.11.15) o ἀφιέναι (1 Cor 7,11.12.13). El alcance y las formalidades legales del acto dependerán de la jurisprudencia matrimonial vigente en cada caso. Así, por ejemplo, en Palestina, en tiempos de Cristo, era desconocida la separación legal de mesa y lecho. Según la legislación mosaica, toda separación debía ir acompañada de libelo de repudio. Por ello no parece aceptable la opinión de que José pensaba ausentarse, cargando así él con la odiosidad de la situación³⁶; ni la hipótesis de que su propósito era no acudir al segundo acto del matrimonio (la conducción de la esposa a casa del esposo), deshaciendo así el matrimonio *por incomparecencia* o por «incumplimiento del contrato»³⁷.

λάθρα significa aquí *oculta o calladamente*, o quizá «para sus adentros». En el Nuevo Testamento recurre otras tres veces: una en el propio Mateo (2,7) cuando dice que Herodes llamó a los Magos λάθρα (a escondidas de la

³⁶ Así pensaron algunos en la Antigüedad: «Quaerebat se longe facere», decía el Ps. ORÍGENES (MG 95,1164). Lo mismo repite RABANO MAURO (ML 107,749). Recientemente opina así A. SUHL, *Der Davidsohn im Matthäus-Evangelium*: ZNW 59 (1968) 57-81, concretamente p.64ss.

³⁷ Cf. A. VICENT CERNUDA, *El domicilio de José y la fama de María*: EB 46 (1988) 5-25, concretamente p.9s.

gente) para informarse cautelosamente sobre la fecha de la aparición de la estrella; en Jn 11,28, cuando Marta avisa a María λάθρα (en secreto, a escondidas de los asistentes) sobre la llegada de Jesús; y en Hech 16,37, donde las autoridades de Filipos, enterados de que Pablo y Silas eran ciudadanos a los que sin proceso habían azotado, querían soltarlos λάθρα (de tapadillo, sin que se enterara nadie).

Aquí, λάθρα puede que afecte al verbo anterior (ἐβουλήθη) o al siguiente (ἀπολῦσαι); en el primer caso significaría que José había decidido *para sus adentros...*; en el segundo afectaría a la decisión de divorcio; dar a María el libelo de repudio *oculta o calladamente, sin hacerlo público*. Posiblemente en la mente del Evangelista afecta a ambos verbos: José había decidido para sus adentros (no lo había comunicado con nadie) despedir a María, dándole libelo de repudio en secreto y calladamente (lo que en lenguaje moderno llamamos *separación amistosa*, con libelo, pero sin tribunales ni pleitos).

Versículo 20

ἐνθυμηθέντος es un aoristo que forzosamente supone una acción pasada; aquí, una idea concebida con mayor o menor firmeza. Equivale a decir: Cuando había concebido este plan, o cuando ya tenía esto en la cabeza, cuando ya estaba decidido a esto. Pienso, como dije más arriba a propósito de ἐβουλήθη, que el intento del Evangelista es contraponer la ulterior decisión que José tomara por iniciativa divina a lo que previamente él estaba resuelto a realizar: no andaba dándole vueltas, había tomado ya una resolución firme.

El término recurre sólo aquí y en Mt 9,4, donde por cierto se trata de malas cavilaciones (las de los escribas y fariseos al oír a Jesús decirle al paralítico: «Perdonados te son tus pecados»). Una vez más, el Evangelista insinúa que, aunque aparentemente justificada, la resolución de José no se ajustaba al plan de Dios.

ἄγγελος Κυρίου, como en 2,13 y 19, es el intermediario de la revelación divina. Fuera de aquí, en Mateo sólo recurre en 28,2: endeble argumento para ver en la infancia

una retroproyección tardía de la cristología posresurreccional³⁸.

κατ'ὄναρ es una expresión típica —exclusiva de Mateo (aquí y en 2,12.13.19.22; 27,19)— para indicar un fenómeno onírico. Sobre el alcance y contenido teológico de las apariciones en sueños volveremos al tratar de las cuestiones exegéticas de este capítulo³⁹.

μὴ φοβηθῆς, a pesar del parecido, nada tiene que ver con las palabras tranquilizadoras (μὴ φοβοῦ dicho a Zacarías y a María en Lc 1,13 y 30, respectivamente), que constituyen un elemento tópico en el esquema literario de las *teofanías* (Gén 15,1; 26,24; 28,3 en los LXX; Jue 6,23) o *angelofanías* (Dn 10,12.19), de donde pasó a los *relatos de misión* (Dt 31,8; Jos 1,9; 8,1; Jer 1,8; 1 Crón 28,20) para terminar siendo un simple estribillo con que se expresa el deseo o la seguridad de la ayuda de Dios (Dt 20,1; Is 41,10; 43,2.5; Jer 30,10; 42,11; 46,28; Sof 3,15.16; Joel 2,21.22)⁴⁰.

La diferencia está en que aquí no se recomienda simplemente no temer, sino que se añade lo que no se ha de temer: No temas recibir...⁴¹ En todo caso, me parece excesivo —cuando no ridículo— argüir de esta expresión para probar la tesis del miedo de José a interferirse en el plan de Dios. Μὴ con subjuntivo prohíbe una acción futura: No se te vuelva a ocurrir tener escrúpulos en...

παραλαβεῖν significa de suyo *tomar consigo* (Mt 2,14.21). Pero, en contexto de relaciones matrimoniales, los LXX la emplean en el sentido de *recibir en casa a la esposa* mediante el segundo acto del matrimonio, los *nisu'in* (o conducción). De

³⁸ Así R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.129.

³⁹ Véase más adelante, p.175ss.

⁴⁰ Sobre el alcance de estas fórmulas, cf. L. KOHLER, *Die Offenbarungsformel «Fürchte dich nicht» im AT*: STZ 36 (1919) 33ss; H. M. DION, *The «Fear Not» Formula and the Holy War*: CBQ 32 (1970) 565-570; E. W. CONRAD, *The «Fear Not» Oracles in Second Isaiah*: VT 34 (1984) 129-152; «Fear Not, Warrior»: *A Study of «al-tirá» Pericopes in Hebrew Scripture* (Brown Judaic Studies: Atlanta, Scholars, 1985); *The Annunciation of Birth and the Birth of the Messiah*: CBQ 47 (1985) 656-663.

⁴¹ Este empleo de φοβεῖν, seguido de infinitivo, recurre en el Antiguo Testamento: Gén 19,30; 26,7; 46,3; Núm 12,8; Jue 7,10; 1 Sam 3,15; 2 Sam 12,18.

hecho, παραλαμβάνω traduce 19 veces en los LXX קָבַץ y 9 veces נָשָׂא נָשָׂא, que son los términos clásicos hebreos para expresar dicho segundo acto del matrimonio judío. Nunca se emplea en el sentido de retener como mujer a la que ya lo fuera *pleno sensu*, como quieren los partidarios de que en este momento María y José estaban no sólo desposados, sino casados.

τὴν γυναῖκά σου tampoco exige que José y María estuvieran ya casados y conviviendo bajo el mismo techo. Los simples desposorios (*erûsîn* o *qiddusîn*) constituían a los desposados en marido y mujer.

γὰρ es una partícula causal que, obviamente en nuestro caso, introduciría la causa por la cual José no debe tener reparo en llevarse consigo a casa a María. Pero en función de las opiniones que luego estudiaremos sobre la actitud y decisión inicial de José, algunos proponen otras explicaciones del γὰρ.

LÉON DUFOUR ⁴², relacionando este γὰρ con el δε que aparece en la frase siguiente, propone traducir: Ciertamente (γὰρ), lo engendrado en ella es obra del Espíritu Santo, pero (δε) dará a luz un hijo y tú le pondrás por nombre... Cree descubrir la misma dinámica «ciertamente... pero» en otros pasajes de Mateo (18,7; 22,14; 24,5-6) ⁴³. Sólo vale el segundo caso; en el primero no aparece δε, sino πλὴν, y en el tercero no hay oposición, sino yuxtaposición. La traducción propuesta resulta forzada y no se corresponde con el empleo de la misma partícula en la otras dos recomendaciones angélicas de Mt 2,13 y 20, donde indica claramente la razón de la orden que parece ser hasta el momento desconocida por José.

KRÄMER ⁴⁴, en cambio, piensa que γὰρ se corresponde aquí con el aramaico *dî* o *'arê*, que tiene valor explicativo, y

⁴² LÉON-DUFOUR, artículos citados en la anterior nota 27.

⁴³ Se suelen citar también Hech 13,16 y Jn 20,17. Pero en el primer caso el valor «ciertamente» va expresado con un μὲν, y en el segundo la frase introducida por δε no se contrapone a la introducida por γὰρ, sino a la anterior: μή μου ἄπτου.

⁴⁴ M. KRÄMER, *Die Menschwerdung Jesu Christi nach Matthäus (Mt 1): «Biblica»* 45 (1964) 1-50, especialmente p.24s; *Zwei Probleme aus Mt 1,18-25: «Salesianum»* 26 (1964) 303-333.

convierte a la oración siguiente en subordinada de la anterior: No temas llevar contigo a María como esposa *por el hecho de que* lo concebido en ella sea obra del Espíritu Santo. No se trataría de *dos cosas anunciadas* por el ángel, de las cuales una sería razón para la otra: No temas; porque eso que te asusta es obra del Espíritu Santo. Sería un *único encargo*: No temas... por el hecho de saber que eso es obra del Espíritu Santo. Piensa Krämer, en una primera redacción aramaica en la que Mateo polemizara contra los que esperaban un Mesías *ex abrupto*, que sólo en edad adulta fuera adoptado como Hijo de Dios, y que un traductor griego posterior entendió como apología de la concepción virginal. La hipótesis de un original escrito aramaico para nuestro pasaje es poco probable. En todo caso, la versión griega del explicativo *kí* hebreo o *dí* arameo no suele ser γαρ, sino ὅτι⁴⁵.

τὸ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν es clara alusión a Mt 1,16, donde Jesús no es hijo de un varón que ἐγέννησεν, sino de María, de la cual ἐγεννήθη Ἰησοῦς.

Versículo 21

τέξεται υἱὸν καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ... Es frase típica en anuncio de nacimiento de personajes importantes. Recurre exactamente igual en Lc 1,13 referida a Isabel y dicha a Zacarías (γεννήσει υἱὸν σοι καὶ καλέσεις), en Lc 1,31 dicha a María (τέξη υἱὸν καὶ καλέσεις), en Gén 17,19 literalmente idéntica dicha a Abraham (τέξεται σοι υἱὸν καὶ καλέσεις) y en Gén 16,11 dicha a Agar (τέξη υἱὸν καὶ καλέσεις).

Lo sorprendente es que, respecto a Jesús, Lc 1,31 dice que el ángel encargó a María ponerle el nombre, y aquí el ángel da ese mismo encargo a José. Literalmente, como hemos visto, tal encargo forma parte del esquema de anuncio de nacimiento, aunque no se da siempre. En nuestro caso, parecería que Mateo desconocía el texto de Lucas 1-2. Pero, de todas formas, en la dinámica teológica

⁴⁵ Cf. P. WINTER, ὅτι *recitativum* in Lc 1,25.61; 2,23: ZNW 16 (1955) 261-263.

de Mt 1-2 el tema desempeña un papel fundamental, como veremos más adelante.

αὐτὸς γὰρ σώσει. La interpretación que aquí se da del nombre de Jesús supone el conocimiento de su etimología en hebreo (= Yahveh salva o salvación de Yahveh) ⁴⁶. Ello arguye su antigüedad y su origen judío cristiano palestinese. Recuérdese Hech 4,12, donde San Pedro proclama: «No hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debamos *salvarnos*». Es sorprendente que, escribiendo en griego, San Mateo no sienta necesidad de decir aquí que así se traduce Jesús, como poco después la va a sentir de explicar que Emmanuel se traduce «Dios con nosotros» (v.23). Posiblemente cuando se escribe Mt 1-2, este valor del nombre de Jesús —quizá con su correspondencia etimológica— era ya patrimonio de todos los cristianos helenistas, incluidos los procedentes del paganismo.

El nombre de Jesús es muy frecuente, y lo han llevado —antes y después de Cristo— muchos personajes conocidos del mundo judío antiguo ⁴⁷.

τὸν λαὸν αὐτοῦ. Aquí tenemos un nuevo indicio del origen último judeocristiano de la interpretación del nombre de Jesús. Ciertamente el autor de Mateo tiene ya clara la idea de la pertenencia de todos los creyentes al nuevo pueblo de Dios ⁴⁸; pero la fraseología es viejotestamentaria, como en la cita de Mt 2,6 en la que Dios decía de David que había de pastorear *a su pueblo*, y como en Lc 1,77 cuando se trata de la misión del Bautista, o en Lc 1,68; 2,10 y 2,32. Pero la presencia de estos elementos judeocristianos no arguye necesariamente la existencia de un texto escrito premateano, como parece suponer SEGALLA ⁴⁹.

¿Y no será otro signo de *derás de sustitución o traspaso* el

⁴⁶ Cf. F. X. ZORELL, *Was bedeutet der Name Jesu?*: ZKTh 30 (1906) 764-766.

⁴⁷ Véase L. DULIÈRE, *Inventaire de quarant-et-un porteurs de nom de Jésus dans l'histoire juive écrite en grec*: NT 3 (1959) 180-217.

⁴⁸ Cf. Rom 9,25; 1 Pe 2,10, donde se interpreta en este sentido lo dicho por Os 2,1-3.

⁴⁹ GIUSEPPE SEGALLA, *Una storia annunciata. I racconti dell'Infanzia in Matteo* (Brescia, Morcelliana, 1987) p.24.

hecho de que los destinatarios de esa salvación sean «el pueblo de él (de Jesús)», con esa expresión que se había hecho tópica en el Antiguo Testamento para designar el pueblo de Yahveh?

Versículos 22 y 23

ἵνα πληρωθῇ. Es el primero de los cinco casos en que Mt 1-2 introduce una cita comprobatoria del Antiguo Testamento con su fórmula típica de cumplimiento. Y lo hace expresando claramente su creencia en la inspiración divina del Antiguo Testamento, cuyo texto cita como *dicho por Dios* (ῥηθὲν ὑπὸ Κυρίου) a través de su profeta.

Sobre el papel de las citas bíblicas en Mt 1-2 hemos tratado extensamente en el capítulo introductorio ⁵⁰. Sobre las peculiaridades de esta cita concreta volveremos al tratar de las cuestiones exegéticas de este mismo capítulo ⁵¹.

μεθερμηνεούμενον es hapaxlegómenon en Mateo. Tres veces lo emplea Marcos, dos Juan y otras dos el libro de los Hechos de los Apóstoles, siempre a propósito de alguna referencia a frases o nombres hebreos o arameos: Mc 5,41 (*talitha qumi*); 15,22 (*Golgotha*); 15,34 (*Elí, Elí, lema sabajtaní*); Jn 1,38 (*Rabbi*); 1,41 (*Messiah*); Hech 4,36 (*Barnabas*); 13,8 (*Elymas*).

Aquí, Mateo, aunque parece limitarse a interpretar etimológicamente un nombre teóforo (*Immanu'El*), está insinuando claramente la Divinidad de Jesús. Recuérdese que en 28,20 pone en boca de Jesús la famosa frase: «Yo estoy con vosotros (ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι) todos los días hasta la consumación de los siglos».

Versículo 24

ἐγερθεις. Aunque aquí aparece relacionado expresamente con el sueño (ἀπὸ τοῦ ὕπνου) —relación que va implícita en 2,14.20.21—, el término forma parte de la fraseología semítica narrativa popular. Lo que en castellano emplea el lenguaje narrativo vulgar: «Y va y le dice...», en

⁵⁰ Véase antes, p.23ss.

⁵¹ Véase más adelante, p.189ss.

hebreo se expresa con «Y se levantó y...» Es un estribillo para indicar el movimiento de la acción o del diálogo. En nuestro caso (e igualmente en 2,14.21) expresa la prontitud de la obediencia con que José cumple las órdenes de Dios.

παρέλαβεν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ. Con las mismas palabras con que se había expresado la orden del ángel, se refiere ahora lo que hizo José: Condujo a casa a su esposa, celebrando el segundo acto del matrimonio judío (los *nisu'in*).

Versículo 25

οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν ἕως οὗ. Literalmente: «Y no la conocía (ἐγίνωσκεν es un claro imperfecto de duración: siguió sin conocerla) hasta que (ἕως οὗ = ἕως τοῦ χρόνου ὧ con atracción del relativo) dio a luz...»

El verbo γινώσκω, en un contexto matrimonial y de concepción virginal, corresponde al concepto semita (en hebreo, נָדָה) de tener relaciones sexuales. A primera vista, parece afirmar que José no tuvo relaciones sexuales con María antes de que diera a luz. Y se entiende que Mateo añada esta observación, interesado como está, después de la cita de Isaías, en mostrar que se cumplió en María lo predicho por el profeta (*como virgen concebirá, y en calidad de tal dará a luz*).

Carece de sentido preguntarse, ante la frase en cuestión, qué pasó después en cuanto a las relaciones entre María y José. Al Evangelista, de momento, sólo le interesa decir que María llegó παρθένος al día en que ἔτεκεν υἱόν. Deducir de la fórmula empleada por Mateo que, después de nacer Jesús, María y José tuvieron relaciones sexuales es ir más allá de lo que dice el texto y hacerle decir lo que no dice. El pensamiento semítico subyacente al empleo de γινώσκω (= tener relaciones sexuales) autoriza a entender la frase en el sentido semita —cuando la expresión es negativa— de algo que no sucede hasta un determinado momento, prescindiendo de lo que pase después. A menudo, el contexto aclara lo que sucede a continuación. Si uno dice que no piensa sembrar hasta que deje de llover, se entiende que piensa sembrar en cuanto cese la lluvia. Pero si Dios

promete no abandonar a alguien hasta que derrote a sus enemigos, no quiere decir que a partir de ese momento Dios le vaya a abandonar. En nuestro caso, por el contexto, sólo interesa lo que pasó antes de dar a luz María.

De todas formas, aunque Mateo no diga —ni le interese en este momento decir— lo que pasó después, la fórmula que emplea para expresarse, ¿no parece suponer que pensaba en unas relaciones normales para el resto de la vida de ambos esposos? ¿Qué valor tiene ese ἕως οὗ?

KRÄMER⁵² —al que sigue con ligeras variantes HERRANZ MARCO⁵³— supone que nuestro texto traduce un original arameo en el que aparecía la partícula 'ad dí, cuyo significado puede ser, aparte de *hasta*, una simple conjunción copulativa, equivalente a *wa'aru* (y he aquí que), la cual convierte en oración principal lo que la sigue. Aduce en comprobación Dn 2,34; 7,4; 7,9; 7,11, comparados con Dn 4,10; 7,2; 7,8; 7,13. KRÄMER propone traducir Mt 1,25: «Tomó consigo a su esposa, y he aquí que, aunque no la había conocido, dio a luz un hijo, y él le puso por nombre Jesús»⁵⁴. HERRANZ MARCO traduce: «Y tomó consigo a su esposa, y no la conocía (pero no la conocía), y he aquí que (ella) dio a luz un hijo, y (él) le puso por nombre Jesús»⁵⁵. Coinciden en considerar oración principal «dio a luz un hijo»; pero discrepan en el alcance de «no la conocía», que sería subordinada de «dio a luz un hijo» según Krämer, mientras que para Herranz Marco dependería (parasintácticamente unida con su *wau* adversativo) a la anterior «Y cómo consiguió a su esposa»: La tomó consigo, pero sin tener relaciones sexuales con ella.

Esta opinión es rechazada por autores como VÖGTLE⁵⁶

⁵² M. KRÄMER, *Zwei Probleme aus Mt 1,18-25*: «Salesianum» 26 (1964) 303-333, concretamente p.324-332, *Die Menschwerdung Jesu Christi nach Matthäus (Mt 1)*: «Biblica» 45 (1964) 1-50, concretamente p.37-42.

⁵³ M. HERRANZ MARCO, *Substrato arameo en el relato de la Anunciación a José. II*: «*Et non cognoscebat eam donec peperit Filium*» (Mt 1,25): EB 38 (1979-80) 237-268.

⁵⁴ *Zwei Probleme...*, p.331.

⁵⁵ «*Et non cognoscebat eam...*», p.264s.

⁵⁶ A. VÖGTLE, *Mt 1,25 und die virginitas B. M. V. post partum*: Theol-Quart 147 (1967) 28-39, especialmente p.34-36; *Die matthäische Kindheitsgeschichte*, en M. DIDIER, *L'Évangile selon Matthieu. Rédaction et Théologie* (Gembloux 1972) p.153-183.

y BROWN⁵⁷ porque no creen probable la existencia de un *previo escrito arameo* que el autor de nuestro Evangelio hubiera traducido al griego.

Dado que lo que se cuestiona en nuestro caso es el pensamiento subconsciente de Mateo al emplear la fórmula griega que nos ocupa, no me parece desacertado el recurso de Krämer y Herranz Marco al arameo subyacente en Mt 1,25. Porque, aunque no considero probable que se trate de *traducción de un texto escrito preyacente*, es incuestionable que el autor de todo el pasaje es judeocristiano, posiblemente palestinese de origen y, en todo caso, avezado a pensar con cuadros mentales semíticos —probablemente arameos—, que *mentalmente traduce* cuando escribe en griego⁵⁸. Se puede, por tanto, retener la referencia al arameísmo de la frase sin afirmar necesariamente la existencia de un texto escrito anterior.

Pero pienso que, sin que sea preciso el recurso expreso a ningún precedente arameo, o sin excluirlo, se puede llegar legítimamente a la misma interpretación. Creo que nos hallamos ante un fenómeno lingüístico que se da en cualquier idioma. Tanto el כִּי עַד hebreo o el דִּי עַד arameo como el árabe *hatta idha*, o el ἕως οὗ griego, o el *hasta que* castellano, *finchè* italiano, *jusqu'à ce que* francés, *bis dass* alemán, *until* inglés, son a menudo un modismo narrativo popular. La expresión —tanto en forma positiva como en negativa— es ambigua y polivalente. Su verdadero sentido depende siempre del contexto. *A veces señala el fin temporal de la acción precedente*: Estuve mirando el coche *hasta que* desapareció por la esquina de la izquierda = No le perdí de vista *hasta que* desapareció por la izquierda. Naturalmente, por el contexto está claro que, al desaparecer el coche por la izquierda, yo le perdí de vista. Pero otras veces no expresa fin de la acción precedente, sino *comienzo de otra con la cual*

⁵⁷ R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.132.

⁵⁸ Tal ocurre, sin duda, con la carga de jurisprudencia matrimonial judía que da a los términos *μνηστευθείσης, ἀπολύσαι, παραλαβεῖν*. Pruebas de ello son asimismo el semitismo evidente *καλεῖν ὄνομα* (v.21 y 25), el conocimiento que muestra tener de la etimología hebrea de los nombres (v.20 y 23) y el valor sexual asignado a *γινώσκειν* en este mismo v.25.

puede seguir coexistiendo la acción anterior: Estuve pendiente de lo que hacía *hasta que* llegó su amigo y entablaron una larga conversación (que escuché curiosamente) = No dejé de observarle *hasta que* llegó su amigo y entablaron una larga conversación, que seguí con avidez. En ambos casos, mi curiosa y vigilante atención *se siguió ejerciendo largo rato después de la llegada del amigo*.

En el caso de Dn 2, que Krämer y Herranz Marco aducen como prueba del substrato arameo de Mt 1,25, el profeta describe el sueño de Nabucodonosor diciéndole: «Tú estabas mirando (ἐθεώρεις, imperfecto de duración, como en Mt 1,25) *hasta que* se desprendió (ἕως οὗ ἐτμήθη, con aoristo narrativo, como en Mt 1,25) una piedra», cuya acción destructiva describe a continuación el profeta como vista por Nabucodonosor (v.34-35): señal de que *seguía observando* y que *su curiosidad no cesó* —sino que en realidad se aumentó— *cuando se desprendió la piedra*⁵⁹.

Característico de este empleo es que el modismo lingüístico *hasta que* no afecta *directamente* a la acción expresada por el verbo anterior, sino que introduce, *pasándola a primer plano*, la acción del verbo siguiente. No pone fin a la acción anterior, que posiblemente se sigue realizando, sino que introduce y hace fijar la atención del lector u oyente en lo que sigue. La oración siguiente no es subordinada, sino principal. Y ello sin que la anterior deje de serlo.

En nuestro caso se dice: «Y (José) *seguía* sin conocerla (sin tener con ella relación sexual) *hasta que* (a su debido tiempo) dio a luz un hijo y (José) le puso por nombre Jesús». El *hasta que* no señala el fin de la situación celibataria de María y José; introduce narrativamente lo que pasó a continuación de aquella convivencia celibataria: que María dio a luz un hijo sin contacto carnal con José, y José le impuso el nombre. La situación celibataria ha sido sustituida no por relaciones sexuales normales —que ni se afirman ni se niegan—, sino por el hecho del nacimiento virginal de Jesús.

⁵⁹ Parecido es el caso de lo que Lc 1,80 dice del Bautista, que ἦν ἐν ταῖς ἐρήμοις ἕως ἡμέρας ἀναδείξεν. Sabido es que, de hecho, *siguió predicando y actuando en el desierto* (Mt 3,1s; Mc 1,4; Lc 3,2ss) después del ἡμέρας ἀναδείξεν.

En el caso de Daniel, la acción anterior (la observación atenta de Nabucodonosor) sigue realizándose —y con más curiosidad si cabe— después del famoso *hasta que*. En el caso de María y José, la convivencia celibataria anterior se supone continúa mientras nace el Niño y en los ocho días siguientes por lo menos. Si continuó después o no, es ajeno al autor del relato que estamos estudiando. Con todo, en esta consideración —más que en el imperfecto ἐγίνωσκεν, como propone HERRANZ MARCO⁶⁰— se podría apoyar la creencia católica en la virginidad perpetua de María. Como Nabucodonosor sigue observando *con más interés que antes* lo que ocurrió después que se desprendió del monte la piedra, llevado de lo milagroso de su desprendimiento sin intervención de mano de hombre, José, *con más razón que antes*, siguió respetando a María después que ésta dio a luz, abrumado por el portento de su concepción y parto sin obra de varón.

* * *

Dejemos constancia, para terminar, de dos intentos de solución a este mismo problema que nos parecen inadmisibles o, en todo caso, poco probables.

— R. THIBAUT⁶¹ sostiene que el inciso «Y no la conocía» es un paréntesis añadido a la frase anterior, que es la que en realidad enlaza con el *hasta que*. Habría que traducir: «José llevó consigo a María (aunque sin conocerla sexualmente) hasta que dio a luz un hijo y (él) le puso por nombre Jesús». Con ello José habría cumplido su encargo, que era hacerse cargo de María hasta que diera a luz y él impusiera nombre al Niño. Después... Dios diría. Y dijo siempre a José lo que tenía que hacer, como se ve en Mt 2,13.20.22. El ἕως οὗ —en esta opinión— no afectaría a οὐκ ἐγίνωσκεν; se referiría a παρέλαβεν.

Pienso que esta interpretación minimiza la importancia que en el contexto tiene la ausencia de relaciones sexuales antes de dar a luz María, cuya comprobación en el relato es

⁶⁰ «*Et non cognoscebat eam...*»: EB 38 (1979-80) 237-268, concretamente p.267s.

⁶¹ R. THIBAUT, «*Et non cognoscebat eam*» (Mt 1,25): NRTh 59 (1932) 255-256.

importante. Ciertamente que el inciso se interfiere —a la hora de referir su cumplimiento— entre los dos términos de la orden dada a José: tomar consigo a María e imponer el nombre al Niño; pero también se interfiere la noticia del parto de María con el cual en el anuncio estaba relacionado el hecho de la concepción sin obra de varón. Ambas noticias se repiten en el relato de cumplimiento: María sigue sin tener contacto sexual con varón, y así da a luz.

El argumento de Thibaut, basado en que ἕως οὗ va normalmente tras un aoristo, tiene muy poca fuerza. Tras un imperfecto —como aquí— va en la versión que los LXX hacen de Dn 2,34; 7,4.9.11, y en Lc 1,80.

— Más extraña resulta la opinión de PEINADOR⁶², que entiende γινωσκω en sentido de conocimiento intelectual, y traduce: «Y José recibió a María como mujer, aunque no lo comprendió (lo que estaba sucediendo) hasta que dio a luz a su hijo». Su idea es que José obedeció y aceptó la explicación del ángel sin llegar a comprender lo extraordinario de la concepción virginal de María. Todo se le hizo claro cuando presenció lo extraordinario del parto.

Lo curioso es que, rechazando el sentido semita del verbo טָרַח (= tener relaciones sexuales), sostiene que αὐτήν es una mala traducción de un original semita, en el que —como es sabido— el sufijo verbal tiene la misma forma *ah* para el femenino y para el neutro.

Aparte de que γινωσκω, en contexto matrimonial, significa evidentemente *tener relaciones sexuales* (cuya negación en nuestro caso es más que razonable), la explicación que del αὐτήν da Peinador supone que el Mateo actual es, en el caso que nos ocupa, traducción del Mateo original arameo del que hablaba la tradición, cosa que nadie sostiene hoy seriamente. Ejemplos de una traducción tan exageradamente literal no se encuentran a lo largo del Primer Evangelio. Y el lapsus de traducción que comporta difícilmente se explicaría por simple traducción mental de

⁶² M. PEINADOR, «*Et non cognoscebat eam donec peperit*» (Mt 1,25): EB 8 (1949) 355-363. Se publicó también en *Temas de Mariología Bíblica* (Madrid, Cocusa, 1963) p.123ss. Le sigue J. M. GERMANO, «*Et non cognoscebat eam donec...*» *Inquisitio super sensu spirituali seu mystico Mt 1,25*: «*Marianum*» 35 (1973) 184-240.

un semita que pensara en hebreo o arameo mientras escribía en griego.

Como testimonios antiguos a favor de su teoría, Peinador cita tan sólo el *Opus imperfectum in Mat.* y algunos pasajes oscuros de San Hilario y San Epifanio.

III. CUESTIONES EXEGÉTICAS

1. Alcance del pasaje Mt 1,18-25

Para algunos —y con razón—, Mt 1,18-25 es como una nota a pie de página a Mt 1,16, donde la dinámica genealógica *A engendró a B* se rompe, al llegar a José, para decir que éste era esposo de María, de la cual nació Jesús, el llamado Cristo.

La nota comienza diciendo: Por lo que se refiere a Jesucristo, el nacimiento se desarrolló así. Y el relato siguiente describe: la situación de simples desposados —sin haber comenzado a vivir juntos— en que María y José se encontraban cuando María resultó estar encinta; la angustia de José y su propósito de cancelar en secreto su compromiso matrimonial; la aparición en sueños a José de un ángel del Señor que le ordena proceder a la conducción de María a su casa, puesto que lo concebido en ella es obra del Espíritu Santo y ha de dar a luz un Niño, a quien José, hijo de David, tiene que imponer el nombre aceptándolo así legalmente como hijo: todo para que se cumpla Is 7,14. José obedecerá puntualmente haciendo lo que le ha mandado el ángel del Señor: recibirá a María en su casa, la cual, sin que José tenga con ella relaciones carnales, dará a luz un hijo, a quien José pondrá por nombre Jesús.

Dos cosas parecen suficientemente claras: que γένεσις, en Mt 1,18, tiene sentido muy diverso al que tiene en Mt 1,1; y que Mt 1,18-25 está en estrecha relación con Mt 1, 1-17, a pesar de que SPITTA afirme extrañamente lo contrario⁶³.

El modo como Jesús es concebido —por intervención del

⁶³ F. SPITTA, *Die Frauen in der Genealogie Jesu bei Matthäus*: ZWTh 54 (1912) 1-8.

Espíritu y sin obra de José, es decir, virginalmente— no es el contenido central de nuestro pasaje. Eso es algo que el autor da por supuesto y aceptado por sus lectores. Lo que predomina es el tema de la inserción del Niño en la línea genealógica davídica: inserción que, a pesar de la concepción virginal, se realiza a través de José, providencialmente destinado a ser su padre legal. Por ello, aunque seguimos en el campo de la genealogía o ascendencia davídica, no se trata ya del árbol genealógico, sino del último eslabón que lo va a insertar en aquélla, a raíz de su nacimiento. Y así, γένεσις, que en Mt 1,1 (βίβλος γενέσεως - ספר תולדות) significaba genealogía, aquí, en 1,18, significa *nacimiento o engendramiento inmediato*⁶⁴. Por otra parte, el contenido de ambos episodios (1,1-17 y 1,18-25) responde a la misma preocupación de explicar el origen davídico (remoto y próximo) de Jesús.

La intención de Mateo al insertar la genealogía (1,1-17) y al añadir el episodio de 1,18-25 debe buscarse en el marco en el que él se sitúa.

La opinión de JOHNSON, que considera la genealogía como un intento de *historizar* la previa fe cristiana en el mesianismo de Jesús⁶⁵, no puede ser aceptada sin matizaciones.

Por otra parte, no se prueba que la fe en el mesianismo de Jesús sea independiente y previa a la comprobación de su ascendencia davídica. Más bien, al contrario. De suyo, para aclamar a uno como Mesías en tiempos de Cristo no era necesario establecer previamente su ascendencia davídica. La variedad de corrientes que en aquel tiempo circulaban sobre el origen del Mesías (Mesías de David, Mesías de Leví, Mesías de José) no hacía absolutamente necesario ese requisito. Pero, incluso en el supuesto de que los primeros partidarios de Jesús-Mesías —los que luego se llamaron cristianos— pertenecieran al grupo, sin duda el más nume-

⁶⁴ Así J. L. LEUBA, *Note exégétique sur Matthieu 1,1a*: «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses» 22 (1942) 56-61.

⁶⁵ M. D. JOHNSON, *Genealogy of Jesus*, en *International Standard Bible Encyclopaedia* (Grand Rapids, Eerdmans, 1982), II 428-431: «... apologetic attempts to express more fully the christian conviction that Jesus is the fulfillment of the hope of Israel» (p.430). Antes había dicho que Mt 1 sería un midrás del título «Cristo, hijo de Dios» en Mt 1,1 (así en p.429).

roso, de los que esperaban un Mesías davídico, el capítulo primero de Mateo no tiene por qué ser simple historización —menos aún, historización fantástica— de una fe previa sobre dicha ascendencia. Lo normal es que los partidarios de un Mesías davídico —justo por serlo— no aclamen Mesías a nadie sin antes cerciorarse de su origen. Y, en ese caso, Mateo 1 sería, a lo sumo, la comprobación documental de lo que él y sus correligionarios consideraban un hecho histórico, previo al reconocimiento mesiánico de Jesús.

Más aún: Mateo 1,18-25, que pertenece al mismo contexto literario, más que *historización de una fe teológica* es a todas luces una teologización de un hecho histórico previo. Parece fuera de duda que José fue el esposo legítimo de María. Sin la creencia en la concepción virginal de ésta, la ascendencia de José habría sido biológica y legalmente la de Jesús. Pero está por medio, para Mateo y sus lectores, la creencia en la concepción virginal, y por ello, el hecho histórico de que la paternidad de José respecto a Jesús quede reducida a simplemente legal, requiere una *intervención extraordinaria* de Dios que *preternaturalmente* le ordene dar su apellido y ascendencia (imponer el nombre) al hijo de María. Y esto, más que hacer historia, es hacer teología ⁶⁶. Dios hizo —¡providencialmente!— que José no abandonara a su esposa, la cual estaba encinta sin obra de varón, sino que asumiera la paternidad legal del Niño próximo a nacer. Esto no es convertir una fe previa en historia inventada, sino interpretar un hecho histórico en clave de fe teológica ⁶⁷.

TATUM opina que la genealogía es la simple demostración documental de que Jesús es el *Mesías davídico esperado* ⁶⁸. Pero, evidentemente —sobre todo con el comentario de los

⁶⁶ Teología aquí no es sinónimo de explicación fantástica. Es sin duda algo fáctico y real, pero que sigue perteneciendo al dominio de la fe, y no es documentalmente comprobable. En este sentido, el fenómeno no es *historización*.

⁶⁷ Con ello no negamos el *procedimiento derásico* empleado por Mateo para expresar esta interpretación teológica del hecho histórico de la paternidad legal de José, que va a consistir en *sensibilizar la intervención de Dios* mediante una aparición en sueños con mensaje verbal angélico.

⁶⁸ W. B. TATUM, *The origin of Jesus Messiah (Mt 1,1-18a): Matthew's Use of the Infancy Traditions*: JBL 96 (1977) 523-535.

v.18-25—, es mucho más. La explicación de Tatum minimiza el alcance de la ruptura del esquema generacional en el v.16, donde hay una clara referencia a la concepción virginal que se explicita en los v.18-25 y que no formaba parte de las esperanzas mesiánicas. Mateo 1 *sobrepasa esas esperanzas* y afirma mucho más que la simple ascendencia davídica.

La preocupación más visible en este primer capítulo de Mateo es la de compaginar la concepción virginal de Jesús con su ascendencia davídica, garantizada ésta por la paternidad legal de José, auténtico descendiente de David. La genealogía (Mt 1,1-17) adelantaba ya la concepción virginal que desarrollan los versículos siguientes, en los cuales se afirma el papel providencial de José, que, lejos de dar a María el libelo de repudio por presunto adulterio, cubre con su paternidad legal la ascendencia davídica del hijo de María, *sea cual fuere el origen tribal de ésta*⁶⁹.

2. ¿Casados o solamente desposados?

La situación jurídica de María y José que supone Mt 1,18 parece clara a la luz de las costumbres matrimoniales judías.

La celebración del matrimonio hebreo comprendía dos actos, separados por un espacio de tiempo más o menos largo, según la condición de la esposa (un año, si eran sus primeras nupcias; un mes, si era viuda de anterior matrimonio: *Ketuboth* 5,2). El primer acto, llamado *qiddusín* (santificación) o *erusín* (adquisición), correspondía a los desposorios, que en griego se expresan con el verbo *μνηστεύειν*, si bien eran ya un contrato formal más que simple promesa de matrimonio. Los desposados eran ya prácticamente marido y mujer, aunque todavía no vivían juntos. La cohabitación tenía lugar tras el segundo acto (los *nisu'ín* o conducción de la esposa a casa de su marido).

Todo hace suponer que lo que ocurre en Mt 1,18ss sucede cuando María y José han celebrado ya los *qiddusín*, pero todavía no han tenido lugar los *nisu'ín*. De hecho,

⁶⁹ Sostiene sustancialmente esta misma tesis A. H. NEILLE, *The Genealogies of Joseph and the Virgin Birth: «Theology»* 8 (1924) 342-344.

María está *μηστευθείση*, es decir, ya desposada; pero todavía no viven juntos (*πρὶν ἢ συνελθεῖν*).

A pesar de todo, no están de acuerdo los comentaristas sobre el estado jurídico de ambos esposos al momento de ocurrir lo que refiere Mt 1,18-25⁷⁰.

A partir de algunos Santos Padres y hasta nuestros días abundan los que piensan que María y José, cuando ocurre el embarazo de María, estaban ya plenamente casados y viviendo juntos, tras haber celebrado la conducción de la esposa a casa del marido⁷¹. Los argumentos que aducen son muy subjetivos y de escaso valor. Prevalecen las consideraciones piadosas: así se evita que nadie pueda pensar en un embarazo anterior a la boda y se ve mucho más claro el alcance del previo voto de virginidad que se cree descubrir en Lc 1,34 (Mt 1,18 afirmarí­a que, de hecho, a pesar de estar legítima y plenamente casados, no habían tenido relaciones sexuales). Piensan —no sé con qué motivo— que sólo estando casada pudo María ausentarse tres meses en casa de Isabel y ¡asistir a una parturienta! El argumento filológico del empleo del mismo término *ἐμνηστευμένη* aplicado a María en Lc 2,5, cuando ciertamente —camino de Belén— ya debían estar casados, es de muy poco peso. Se trata de una lección, críticamente dudosa, debida probablemente a intención apologética mal entendida de subrayar la concepción virginal de María. Por otra parte, para mantener esta tesis, tiene que dar al verbo *συνελθεῖν* de Mt 1,18

⁷⁰ Cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los Evangelios de la Infancia*. II: *Los anuncios angélicos previos en el Evangelio lucano de la infancia* (Madrid, BAC, 1986) p.139-144.

⁷¹ Así opinan: H. DIEPEN, *Cum esset desponsata. Ean geval van theologische exegete*: «Ons Gelof» 28 (1946) 147-167; D. FRANGIPANE, *Utrum Beata Virgo Maria ab angelo salutata jam in domo Joseph ut conjux fuerit*: VD 25 (1947) 99-111; C. M. HENZE, *Beatissima Virgo, cum caelestem excepit nuntium, S. Joseph non solis sponsalibus, sed nuptiis juncta erat et cum eo habitabat*: «Divus Thomas» (Piacenza) 51 (1948) 46-58; ID., *Bezeichnet "desponsata" in Mt 1,18 und in Lk 1,27 und 2,5 eine Verlobte oder eine Vermählte?*: «Theologische-Praktische Quartalschrift» 101 (1953) 308-313; T. FAHY, *The Marriage of Our Lady and St. Joseph*: «Irish Theological Quarterly» 24 (1957) 261-267; C. LATTEY, «Ad virginem desponsatam viro» (Lc 1,27): VD 30 (1952) 30-33; J. LEAL, *Una virgen desposada* (Lc 1,27): CB 9 (1952) 145-147; ID., *José, su marido, como era bueno y no quería afrentarla, tenía pensando dejarla ocultamente* (Mt 1,19): CB 9 (1952) 215-217; ID., *La misión de San José en la historia de Jesús* (Mt 1,18-25): «Manresa» 41 (1969) 209-216; J. M. BOVER, *Vida de N. S. Jesucristo* (Barcelona 1956) p.119-128.

el significado de *tener relaciones sexuales* (y no simplemente el de *vivir juntos*, que en su hipótesis era un hecho), y con ello se ven obligados a traducir arbitrariamente ἀπολῦσαι de Mt 1,19 por *hechar de casa*, y παραλαβεῖν de los v.20 y 24 por *retener* o *volver a admitir en casa*, cuando su verdadero alcance es *divorciarse de* y *conducir a casa*, respectivamente.

En mi opinión, está suficientemente claro que, al momento de suceder lo que refiere Mt 1,18-25, José y María estaban simplemente desposados⁷². Ello no obsta para que José, si quiere romper con su desposada, tenga que darle libelo de repudio (ἀπολῦσαι)⁷³. Pero, en cambio, hace razonable el encargo o mandato del ángel, que invita a José a conducir a casa (παραλαβεῖν) a María y hacerse cargo, como padre legal, del Niño que va a nacer.

3. ¿Dónde vivía José cuando esto ocurre?

Lucas 1-2 da la impresión de que José y María se han conocido y desposado en Nazaret, y de allí —vísperas de dar a luz María— salen camino de Belén, con ocasión del censo, volviendo de nuevo, después de la Presentación en el Templo, a la que llaman *su ciudad*, Nazaret (Lc 2,39).

Mateo, en cambio, silencia cuidadosamente cualquier referencia a anterior domicilio nazaretano de los esposos y comienza *ex abrupto* el capítulo segundo con la indicación de que Jesús había nacido en Belén.

Este diferente planteamiento ha sido contado como una discrepancia más entre las múltiples que para muchos hacen incompatibles los dos relatos de la Infancia —el de Mateo y el de Lucas—. Puestos a escoger entre las indicaciones geográficas de uno u otro Evangelista, la mayoría de los que los consideran inconciliables se inclinan por la historicidad de Mateo frente a las equivocadas noticias de Lucas, cuyas incongruencias trata de probar con el pretendido error en

⁷² Lo mismo sostiene: G. M. PERRELLA, *Beata Virgo Maria, cum caelestem excepit nuntium, Sancto Joseph sponsalibus solis, non vero nuptiis, juncta erat: «Divus Thomas»* (Piacenza) 35 (1932) 378-398; 519-531; U. HOLZMEISTER, *Quaestiones biblicae de Sancto Joseph: VD 22* (1944) 202-224 (concretamente p.202-212); ID., *De nuptiis S. Joseph: VD 25* (1947) 145-149 (contra los argumentos de Frangipane).

⁷³ Véase *Gittim* 6,2.

torno al censo, que le sirve de pretexto para que, a pesar del domicilio nazaretano de sus padres, Jesús nazca en Belén. Más adelante explicaré mi opinión sobre estas diferencias geográficas ⁷⁴.

Normalmente, los comentaristas eligen Nazaret o Belén como domicilio habitual de María y José antes del nacimiento de Jesús. Pero no falta quien piense en distinta procedencia de uno y otra y de distinto domicilio de ambos durante la época de desposados. Recientemente, VICENT CERNUDA propugna la hipótesis de que, al percibirse en María los primeros síntomas del embarazo, mientras vivía en Nazaret, José tenía su residencia en Belén ⁷⁵. El hábil fundamento de esta hipótesis sería la ausencia en Mateo de cualquier indicación sobre su residencia en Nazaret. Pero eso es poco. Aparte de que Mateo no dice expresamente que José viviera habitualmente en Belén, lo contrario parece deducirse de Lc 2,7: Si José vivía en Belén, ¿por qué no dio a luz María en su casa, sino que hubo de reclinar al Niño en un pesebre porque no hubo lugar para ellos en el mesón? ⁷⁶ Decir —como dice Vicent— que ambos Evangelistas silenciaron adrede la diversa residencia de ambos esposos para evitar el escándalo de que el lector pensara que María había concebido estando José ausente es una clara *petitio principii*: se afirma gratis dicha ausencia, que *ex hypothesi* ocasionaría escándalo, y se violentan luego los textos de los Evangelistas para que aparezca su intención de evitar dicho escándalo.

Pero ni tal ausencia de José tenía por qué causar escándalo ni el escándalo, si lo hubo, se evitaba silenciando la ausencia.

En la hipótesis de que María y José estuvieran simplemente desposados al momento de aparecer los primeros síntomas del embarazo —porque, si estaban plenamente casados, no había lugar a escándalo—, el escándalo era el mismo tanto si José después de los desposorios siguió vivien-

⁷⁴ Véase p.353s.

⁷⁵ A. VICENT CERNUDA, *El domicilio de José y la fama de María*: EB 46 (1988) 5-25.

⁷⁶ El pasaje resulta igualmente incomprensible si se acepta la opinión de los que afirman que María dio a luz en las dependencias destinadas a los animales en una casa particular de Belén.

do en el mismo pueblo que María como si, celebrada la ceremonia, se ausentó para vivir en Belén. El embarazo podía atribuirse en ambos casos a José, puesto que pudo tener lugar a raíz de los desposorios. Si, como piensa la mayoría de los autores, no había motivo para escándalo en un embarazo acaecido después de los desposorios, que prácticamente convertía a los desposados en marido y mujer, poco importa que éstos vivan en el mismo pueblo o que uno de ellos se haya ausentado. Y si se tenía por escándalo usar del matrimonio antes de la conducción de la esposa a casa del esposo, lo ocurrido en María pudo haberse realizado antes de ausentarse José y, consiguientemente, la presencia o ausencia de éste en los meses sucesivos no tenía por qué cambiar el juicio de los habitantes de Nazaret; lo lógico era pensar, en cualquier caso, que había usado del matrimonio sin esperar al segundo acto (los *nisu'in*).

La hipótesis de Vicent tiene otras motivaciones exegéticas que no la hacen tampoco más probable. Piensa que sólo residiendo fuera de Nazaret (en Belén), José pudo haber decidido, antes del aviso del ángel, abandonar ocultamente a María sin ponerla en evidencia. Habría tomado la firme resolución de seguir en Belén, y cuando se cumpliera la fecha de los *nisu'in* o conducción de la esposa a casa del esposo, no aparecer y deshacer así el compromiso matrimonial por incomparecencia. Todo ello para permitir, con su silencio y ausencia, «a la familia de María arreglar las cosas a su gusto» y así «romper el compromiso contraído sin causar por su parte el más mínimo daño a la honra de María»⁷⁷.

A pesar de nuestro deficiente conocimiento de la jurisprudencia matrimonial judía en tiempos de Cristo, parece que no bastaba en estos casos la simple no comparecencia; se hacía preciso, para romper, el libelo de repudio. Pero, en todo caso, la solución arbitrada por Vicent, aunque improbable, no exigía la residencia anterior de José fuera de Nazaret. Pudo obrar de igual manera viviendo en el mismo pueblo que María o pudo decidir ausentarse definitivamente antes de la fecha fijada para los *nisu'in*.

⁷⁷ Art. cit., p.10.

De todas formas, me parece contrario a la idea del Evangelista cualquier intento de suavizar la situación y los efectos de la consiguiente decisión resolutoria de José. Mateo intenta abiertamente dramatizar una y otra. Por santo y bueno que fuera José —y el Evangelista deja constancia de que lo era—, la situación era angustiosa y la solución tenía que ser forzosamente drástica. Piensa Vicent que con su hipótesis podrían suavizarse las cosas. Pero ¿qué tenían que pensar los nazaretanos cuando vieran a María encinta y a su esposo desentendiéndose de todo compromiso con ella? Hasta ahora podían pensar que habían tenido relaciones sexuales antes de tiempo. Pero a partir del abandono de José tenían que pensar una de estas dos cosas: o que María había tenido que ver con otro hombre, o que José era un canalla que, habiendo tenido relaciones con ella anteriormente, ahora la abandonaba a punto de ser madre.

Finalmente, hay en la hipótesis de Vicent algunos presupuestos, por él asumidos, que me interesa rechazar porque no me parecen aceptables.

Se da por supuesto —¡gratuitamente!— que los coetáneos de Jesús y de los Evangelistas dudaron de la *legitimidad de Jesús*. Lo que afirma Celso atribuyéndolo a los judíos de su tiempo, y lo que más tarde sostienen los rabinos y toma cuerpo en las tardías *Toledoth Jesuah*, no consta que circulara en vida de Jesús, ni siquiera en las primeras décadas del cristianismo. No estoy de acuerdo con la afirmación de STAUFFER⁷⁸, citado por Vicent en la p.25, nota 61, del artículo que estoy comentando: No fue el hecho cierto y conocido de no haber intervenido José en la concepción de Jesús lo que dio origen a las dos soluciones (!) contrapuestas: la idea piadosa de la concepción virginal y la insidiosa acusación de adulterio. Fue la firme creencia en la concepción virginal y su proclamación lo que hizo estallar la calumnia de la ilegitimidad (sobre la base del hecho aceptado por los creyentes de la no intervención de José). Sin Lc

⁷⁸ «Jesus war der Sohn Marias, nicht Josephs. Das ist das historische Faktum. Die jüdische Marienpolemik hat diesen Sachverhalt pornographisch interpretiert. Die christliche Kirche hat ihn im Sinne der Parthenogenese gedeutet»: E. STAUFFER, *Jeschu ben Mirjam (Mc 6,3)*, en *Neutestamentica et Semitica* (Studies in honour of M. BLACK) (Edinburgh, Clark, 1969) p.119-128, concretamente p.128.

1-2 y sin Mt 1-2 no habría surgido el soldado Pantera de los judíos contemporáneos de Celso. Sin la expresa confesión de María y de José, los nazaretanos contemporáneos habrían puesto en duda —a lo sumo, si es que tenían por escandaloso que los desposados usaran del matrimonio antes de los *nisu'in*— la moralidad de los esposos, pero no la *legitimidad* del hijo nacido antes de tiempo⁷⁹.

Un segundo supuesto, poco probable, es la creencia de que el embarazo de una simple desposada fuera necesariamente mal visto. Sobre este supuesto —y sobre la presunción gratuita de que Dios no podía consentir esa deshonra a su madre— se funda la opinión generalizada entre los Santos Padres de que María y José estaban ya legalmente casados cuando tuvo lugar la Encarnación del Verbo. Pero, como en otro lugar hemos visto, el supuesto no es tan cierto⁸⁰.

4. *El detonante del drama*

Así las cosas, es decir, cuando José y María estaban simplemente desposados (v.18b), y antes de vivir juntos (v.18c), María «se encontró estar encinta por obra del Espíritu Santo» (v.18d).

A tenor del análisis filológico que de esta frase hicimos en su lugar⁸¹, lo indudable es que María dio señales de estar embarazada, y ello desencadenó el siguiente proceso angustioso de José, cuya primera resolución, tomada por sí y ante sí, terminará cediendo a la que el ángel del Señor le va a recomendar.

La hipótesis que más adelante estudiaremos⁸², y que interpreta el drama de José como temor reverencial de éste a ligarse en matrimonio con una mujer que sabe ha concebido por obra del Espíritu Santo, cree ver un fundamento para esa opinión en el hecho de que Mt 1,18d diga que María *se encontró embarazada por obra del Espíritu Santo*.

⁷⁹ Volveremos sobre este extremo en otro lugar.

⁸⁰ Cf. SALVADOR MUÑOZ IGLESIAS, *Los Evangelios de la Infancia*. II: *Los anuncios angélicos previos en el Evangelio lucano de la Infancia* (Madrid, BAC, 1986), p.142.

⁸¹ Véase antes, p.129.

⁸² Véase más adelante, p.167ss.

Ello indicaría —según esos intérpretes— que José tuvo conocimiento del origen preternatural del embarazo antes de la aparición del ángel.

Pero el texto no dice tal cosa.

Nadie se atreverá a decir que todo el que descubrió los signos del embarazo en María supo que aquello era cosa del Espíritu Santo. La afirmación del Evangelista no distingue dos clases de sujetos: los que encontraron a María encinta y los que supieron que era obra del Espíritu. El texto no da pie para pensar que unos se enteraron de lo primero y no de lo segundo, mientras que alguno supo una cosa y otra. Por el tenor de la frase, el origen preternatural del suceso hubo de ser conocido por todos o por ninguno. Y si no es razonable limitar a José el descubrimiento del embarazo, no se ve por qué se deba limitar a él la noticia de su origen preternatural.

Da la impresión de que el Evangelista anticipe al lector la revelación que a renglón seguido hará el ángel a José. Si no se quiere aceptar esa anticipación literaria por parte del Evangelista, lo más que se puede pensar —renunciando a ese artificio literario— es que se está refiriendo a María, verdadero sujeto de εὐρέθη y la única que conocía el origen preternatural de su embarazo: Ella se encontró a sí misma embarazada (y supo que era) por obra del Espíritu Santo. En cualquier caso, el conocimiento del misterio por parte de José es una afirmación gratuita y sin fundamento en el texto.

En definitiva —y sea cual fuere la opinión que se tenga sobre el conjunto del pasaje— el detonante del drama es *la comprobación de un embarazo en el que José no ha tenido parte*, bien sea que a estas alturas ya esté informado del misterio que ha tenido lugar, bien sea que lo ignore.

5. *El problema y la solución arbitrada por José*

Entramos en un capítulo muy discutido.

El texto dice así: «José, pues, su marido, siendo justo y no queriendo exponerla a público ludibrio, decidió para sus adentros divorciarse de ella en secreto» (Mt 1,19).

El presumible alcance de cada término ha sido estableci-

do, con la mayor objetividad posible, en el análisis filológico que antecede⁸³.

Pero el pasaje, en su conjunto, es susceptible de muy variadas interpretaciones.

— *¿Sospecha de adulterio?* Una primera respuesta parece obvia: José siente la angustia de ver a María encinta, sin que a él se le alcance cómo ha podido suceder esto. La solución que se le ocurre es darle libelo de repudio calladamente, sin promover escándalo. Con ello se muestra insolidario con el posible adulterio o violación y benévolo con la presunta culpable o posible víctima.

La tesis de que José tuvo sospecha de adulterio en el embarazo de María es antiquísima. La propone ya SAN JUSTINO: «Es de saber que José, el esposo de María, había querido antes *echar de casa* a su esposa por creer que estaba encinta de trato con hombre, es decir, de adulterio; pero por una visión se el mandó que *no arrojara a su mujer*, diciéndole el ángel que se le apareció cómo lo que Ella llevaba en el seno era obra del Espíritu Santo. Temeroso, pues, *no la arrojó de su casa...*»⁸⁴. Lo mismo sostiene SAN JUAN CRISÓSTOMO: «...non mera suspicio erat, cum uteri tumor rem palam faceret. Attamen ita erat ab hoc animi morbo liber, ut ne in minimis quidem vellet Virgini moestitiam inferre. Quia ergo illam intus apud se retinere per legem non licere videbatur, traducere autem illam et in iudicium trahere, id necessario erat ad mortem tradere: neutrum fecit, sed supra legem jam se gerere coepit»⁸⁵. De la misma opinión es SAN AMBROSIO: «Pulchre autem docuit Sanctus Matthaeus quid facere

⁸³ Véase p.131ss.

⁸⁴ *Diálogo con Trifón* 78,3: MG 6,657. Traducción de D. RUIZ BUENO, *Padres Apologistas Griegos* (Madrid, BAC, 1954) p.441. San Justino, en lugar de ἀπολῦσαι, emplea ἐκβαλεῖν. Pensaba que José y María estaban plenamente casados y que vivían ya bajo un mismo techo.

⁸⁵ *In Matthaeum homilia 4*: MG 57,44. Bellamente dice que esta actitud benévola de José la estaba produciendo desde el seno de María el mismo que inspiró a Isabel e hizo saltar de júbilo a Juan en el seno de su madre. Por dos veces insiste en que José «nemini dixit, ac ne illi quidem quae in suspicionem veniebat, et secessus causam Virgini obtegere studebat» (p.45). «Cum enim nemini dixisset, sed animo solum haec cogitasset» (ibid.). Finalmente, Crisóstomo sugiere la razón por la cual el Evangelista inspirado escribió este pasaje: «Quod ostendit ipsum (Iosephum) ea passum esse, quae vir quivis iure pati potest» (p.46).

debeat justus, qui probrum conjugis deprehenderit, ut incruentum ab homicidio, castum ab adulterio praestare se debeat: Qui enim conjungitur meretrici, unum corpus est»⁸⁶. Coincide SAN AGUSTÍN, el cual, comentando la bondad del Señor, que no quiso apedrear a la adúltera (Jn 8), escribe: «Unde Joseph, cui Virgo Maria, Domini Mater, fuerat desponsata, cum eam comperisset esse praegnantem, cui se noverat non esse commixtum, et ob hoc nihil aliud quam adulteram credidisset, puniri tamen noluit, nec approbator flagitii fuit. Nam haec voluntas ejus etiam justitiae deputatur; ita quippe de illo scriptum est: Et cum esset homo justus, et nollet eam divulgare, statuit eam occulte dimittere. Haec eo cogitante, apparuit illi angelus qui doceret esse numinis, quod ille putaverat criminis»⁸⁷. Parece pensar lo mismo SAN PEDRO CRISÓLOGO, el cual, si bien retóricamente da muchas vueltas al asunto, termina diciendo: «Quis excusat sponsam quam conceptus accusat?»⁸⁸ La misma opinión es defendida por muchos modernos⁸⁹.

Sobre la base de esta hipótesis (sospecha de adulterio), los autores que la defienden difieren luego en el fundamento legal que asignan a la decisión de José. ¿Cuál era la situación jurídica creada entre María y José ante la sospecha de adulterio?

Sostienen algunos que la Ley obligaba a José a divorciarse de su esposa y a denunciarla como adúltera, con peligro de que fuera condenada a muerte.

⁸⁶ *In Lucam* 2,5 (ML 15,1635).

⁸⁷ *Epist.* 153, c.IV (ML 33,657). Cf. *Sermo* 51 (ML 38,338).

⁸⁸ *Sermo* 146 (ML 52,592).

⁸⁹ SIMÓN-DORADO, *Praelectiones Biblicae. Novum Testamentum. I: Introductio et Commentarii in 4 Jesu Christi Evangelia* (Taurini-Madrid, Marietti-El Perpetuo Socorro, 1947) p.309, cita a favor de esta opinión a Cayetano, Jansenio Gandavense, P. Schanz, C. Fouard, L. Cl. Fillion, J. Sickenberger. Más recientemente la defienden: C. SPICQ, *Joseph, son mari, étant juste (Mt 1,19)*: RB 71 (1964); P. BARBAGLI, «*Joseph, fili David, noli timere accipere Mariam conjugem tuam*» (Mt 1,20), en *Maria in Sacra Scriptura* (Acta Congressus mariologici-mariani in Republica Domenicana anno 1965 celebrati) (Romae, Pont. Acad. Mar. Intern., 1967) vol.IV, p.445-463; R. PESCH, *Eine alttestamentliche Ausführungsformel im Matthäus-Evangelium (Schluss)*: BZ 11 (1967) 79-95; S. DEL PÁRAMO, *La anunciación a San José (Mt 1,18-25)*: EstJos 28 (1974) 153-158; R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.127s; A. TOSATO, *Joseph, Being a Just Man (Mt 1,19)*: CBQ 41 (1979) 547-551.

Si se trataba de *mujer que no iba virgen al matrimonio*, y el marido lo descubría en la noche de bodas, tras la prueba pertinente, «los hombres de la ciudad la apedrearán hasta que muera». Así se establecía en Dt 22,13-21, que es el pasaje aducido por BROWN en nuestro caso⁹⁰, si bien advirtiendo que en un sistema legal menos severo la pena se reducía al divorcio. Pero José no parece estar dispuesto a esperar a la comprobación de la noche de bodas, que por otra parte no era necesaria en nuestro caso, dadas las evidentes muestras de embarazo. Lo que tenía que hacer era probar —cosa bien difícil— que él no había tenido parte.

TOSATO⁹¹ opina, contra Brown, que la ley por la cual José podía sentirse obligado era la que trata de la *esposa violada* (Dt 22,23-27), en la cual se distingue la violación en la ciudad, donde la mujer pudo gritar y ser oída, y la violación en el campo, donde, aunque gritara, nadie la podía oír. En el primer caso, ella y su cómplice serán apedreados (v.23-24); en el segundo, sólo el cómplice varón, pues hay presunción favorable para la violada (v.25-27). En este último supuesto, según Tosato, se había situado José: Lo de María no podía ser otra cosa que violación forzada, para la cual FILÓN exigía a los jueces prolijas averiguaciones⁹², y *11QTempl* 66,4-5 ampliaba la eximente geográfica («en el campo») a cualquier punto apartado y oculto de la ciudad. De todos modos, el *Targum Ps. Jonatán* a Dt 22,26, que exime de muerte a la esposa violada en el campo, añade: «Pero el esposo debe echarla de con él» (se entiende, mediante libelo de repudio)⁹³.

José, pues, si tenía seria sospecha de que María había sido violada, podía denunciarla para que —si resultaba culpable— fuera apedreada; podía, también, dar por supuesto que no era culpable por haber concurrido causas

⁹⁰ RAYMOND E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p. 127.

⁹¹ A. TOSATO, *Joseph, Being a Just Man (Mt 1,19)*: CBQ 41 (1979) 547-551. Cf. su obra *Il matrimonio israelitico* (Analecta Biblica, 100) (Roma 1982). Al mismo pasaje remite LAGRANGE, *El Evangelio de N. S. Jesucristo* (Barcelona, Ed. Litúrgica, 1942) p.28.

⁹² *De legibus specialibus*, 3,72-78.

⁹³ Parece que esta práctica —sólo vigente en círculos muy rigurosos— extiende a los simples israelitas la norma de Lev 21,7.17, que prohibía a los sacerdotes convivir casados con mujer violada.

eximentes, y no denunciarla; pero, en cualquier caso, parece que debía repudiarla. Esto último podía hacerlo ante los tribunales (alegando la violación, aunque presuntamente inculpable) o en privado, con sólo tres testigos, y sin indicar la causa. Un ejemplo de este libelo de repudio privado, procedente de Masada, apareció en las cuevas de Murabba'at, acabando así como los escrúpulos de quienes no entendían la posibilidad de un libelo de repudio en secreto⁹⁴.

Da la impresión, sin embargo, de que José no se planteó la alternativa del castigo capital contra su esposa. No dice Mateo que no quería exponerla a *peligro de muerte*, sino que deseaba evitarle la *deshonra pública*. O las penas contra el adulterio y violación se habían suavizado⁹⁵, o José estaba seguro de que María no era culpable, o no quiso nunca llevarla a los tribunales con esa acusación. Parece que su opción estuvo entre el divorcio público, en el que tenía que explicar sus motivos, y la entrega en privado del libelo de repudio. José, a pesar de ser exacto cumplidor de la Ley, no se siente obligado a denunciar el posible fallo —culpable o no— de María. Y no tenía por qué sentirse obligado. De hecho, no consta que Dt 22 —ni en el caso de la esposa que no llega virgen a la boda (v.13-21), ni en el caso de

⁹⁴ He aquí el texto: «El primero de marhesvan, año seis, en Masada. Yo me divorcio de ti y te repudio, de mi propia voluntad, hoy, yo, José ben Naqsan, natural de [...] ah, residente en Masada, a ti María bat Jonatán, natural de Hanablata, residente en Masada, (a ti) que has sido mi mujer anteriormente, de tal manera que tú quedas libre por tu parte de marcharte y de ser esposa de cualquier hombre judío que quieras. Así, pues, he aquí de mi parte el acta de repudio y el escrito de divorcio. Después, la dote (¿mohar?) te la devuelvo. Y todos los bienes destruidos, dañados y perdidos te serán devueltos, como yo me obligo a ello, en virtud de este documento, y yo los pagaré al cuádruplo. Y en cualquier momento que me lo pidieres, te extenderé de nuevo este documento, si estoy todavía vivo.

José ben Naqsan, por mí mismo.

Eliazar ben Malka, testigo.

José ben Malka, testigo.

Eleazar ben Hanana, testigo».

Cf. P. BENOIT-J. T. MILIK-R. DE VAUX, *Les grottes de Murabba'at* (Oxford 1961) p.101-109.

⁹⁵ Parece que seguía en vigor la lapidación contra el adulterio, según Jn 8,3-11; pero los testimonios de Filón y de 11QTempl tienden claramente a disminuir los casos de violación punible en la mujer.

violación después de los desposorios (v.23-27)— imponga al esposo la obligación de denunciar.

Se suelen aducir en prueba de esa obligación Dt 24,4 y Jer 3,1, que consideran poco decoroso en el marido que repudió a su mujer volver con ella, si en el ínterin ha estado casada con otro que también la haya repudiado. La razón que dan ambos pasajes es «haberse hecho ella impura». Aunque el caso no es el mismo, pudo José pensar que en sus circunstancias se daba esa impureza legal y no era decoroso que él llevara a término su matrimonio con María. Pero eso no significa que la tuviera que denunciar.

¿Cuál fue —según esto—, a tenor de Mt 1,19, la decisión que José había tomado antes de la aparición del ángel?

Si λάθρα afecta a ἀπολῦσαι, la decisión era no poner *por su parte* a María en evidencia (μὴ θέλων αὐτήν [παρὰ] δειγματίσαι), es decir, no llevar el asunto en manera alguna a los tribunales, sino divorciarse de ella mediante libelo de repudio privado, sin explicar la causa.

¿Y cómo era «justo» José obrando así?

Los que entienden «justo» como *cumplidor de la Ley* piensan que la Ley no le obligaba a más, y ponen el acento en su buena voluntad de no dar dos cuartos al pregonero: «Aunque justo, no queriendo, sin embargo (καὶ adversativo), armar escándalo en torno a ella, decidió...»

Los que dan a «justo» un sentido más amplio de *buena persona, misericordioso, magnánimo* —como lo fue Jesús, sin duda, cuando perdonó a la adúltera (Jn 8,3-11)—, piensan que José: «*Precisamente* porque era bueno, y (καὶ simplemente copulativo) no quería armar revuelo en torno a María, decidió...»

Es evidente que el abandono de María por parte de José, aunque fuera con libelo privado, tenía que desatar las hablaturías de los vecinos de Nazaret: hasta ahora podían pensar en simples relaciones sexuales de ambos esposos antes de la boda, más o menos bien vistas; pero a partir de ahora tendrían que sospechar cosa peor.

Sin embargo, aun en esta hipótesis, resplandece la bondad de José y su propósito de evitar, *en cuanto estaba en su mano*, la difamación de María. Más no podía hacer. Convenido de que había sido violada sin culpa, evitaba la enojosa

y arriesgada intervención de los tribunales. Pero no podía, sin faltar al espíritu de la Ley, llevar a término su matrimonio con ella. Con el repudio privado *reducía al mínimo el inevitable escándalo*.

— *Confianza en María, aun desconociendo el misterio*. La postura exegetica que acabamos de exponer supone en José un juicio —o, al menos, una sospecha— desfavorable contra María, que muchos antiguos y modernos se resisten a aceptar y a atribuir a su santo esposo.

Ya SAN JERÓNIMO, ante la dificultad de compaginar el elogio que Mateo hace de la justicia de José con la decisión de éste, que se manifestaba dispuesto a silenciar lo ocurrido, deduce que José no considera culpable a María: «Si quis fornicariae conjungitur unum corpus efficitur (1 Cor 6,16). Et in lege praeceptum est, non solum reos, sed et conscios criminum obnoxios esse peccati (Lev 5): quomodo Joseph, cum crimen celet uxoris, justus scribitur? Sed hoc testimonium Mariae est, quod Joseph sciens illius castitatem et admirans quod evenerat, celat silentio, cujus mysterium nesciebat»⁹⁶.

La misma dificultad en admitir que José sospechara de María hace escribir a SALMERÓN: «Cedit (la opinión de sospecha por parte de José) in injuriam virginis quod tali a sponso adultera existimetur; cedit et in dedecus ipsius Joseph, viri justi et prudentis; cedit postremo in ignominiam Christi, cujus gloria est habere Matrem gloriosam et patrem putativum pium, prudentem, gloriosum»⁹⁷.

La postura de San Jerónimo deja bien sentado que *José no duda de María*; pero no explica la decisión de José (despedirla o abandonarla en secreto). *José ignora la concepción virginal*, y se mueve en un mar de perplejidades. No explica el Santo Doctor por qué José decide abandonar a María. Con la misma imprecisión se expresan los numerosos seguidores de San Jerónimo a través de los siglos. Su opinión

⁹⁶ SAN JERÓNIMO, *Comment. in Evang. Matthaei*, c.1 (ML 26,25). Ni la referencia a 1 Cor ni la alusión a Lev 5 prueban que José tuviera obligación de denunciar a María, si sospechó de su culpabilidad.

⁹⁷ A. SALMERÓN, *Comment. in Evangelii Historiam* (Coloniae Agrippinae 1612) vol.III p.241. Salmerón, sin embargo, se adhiere a la tercera opinión que estudiaremos más adelante.

se encuentra en la *Glosa ordinaria*⁹⁸ y la defiende San Bernardino de Siena⁹⁹. Le agrada a Simón-Dorado, que cita en su favor a Sylveira, Cornelio a Lápide, A. Calmet, J. Knabenbauer, Pözl-Innitzer, F. Prat, D. Buzy, W. Lauck¹⁰⁰. A la lista de Simón-Dorado habría que añadir: MALDONADO¹⁰¹, RICCIOTI¹⁰², y, en cierta manera, DURAND¹⁰³ y GOMÁ CIVIT¹⁰⁴.

— *Temor reverencial ante el misterio de la concepción virginal ya conocido por José*. Ante la insuficiencia de la solución de San Jerónimo, los partidarios de no admitir en José la más leve sospecha de adulterio en María dieron, desde muy antiguo, un paso más: *José conoció la intervención milagrosa del Espíritu Santo en María, y se decidió a abandonarla por humildad*.

Así lo afirma claramente el autor de una homilía

⁹⁸ *Sermo 1 de Sancto Joseph*, en *Opera* (Venecia 1745) vol.4 p.235.

⁹⁹ ML 147,70.

¹⁰⁰ SIMÓN-DORADO, *Praelectiones Biblicae. Novum Testamentum. I: Introductio et Commentarii in 4 Jesu Christi Evangelia* (Taurini-Madrid, Marietti-El Perpetuo Socorro, 1947) p.309.

¹⁰¹ MALDONADO, J., *Comentario a los cuatro Evangelios. I: Evangelio de San Mateo* (Madrid, BAC, 1950) p.129s, expone la opinión del temor reverencial: «Interpretación que no cabe en este pasaje, pero sí en el ánimo piadoso de sus autores». Luego expone —sin juzgarla expresamente— la opinión de la sospecha de adulterio. Pero se va al término medio: «La sentencia del autor del *Opus imperfectum* toma un camino medio, y no falta a la verdad ni a la caridad. A saber: no juzgó José a María como culpable, sino que realmente dudó de la causa de aquel fenómeno; sólo sabía que era inocente y, por tanto, quiso salirse fuera de aquel asunto». Maldonado aquí interpreta mal el *Opus imperfectum*, que realmente llega a sospechar la concepción por obra del Espíritu Santo. El docto jesuita sigue prácticamente a San Jerónimo.

¹⁰² G. RICCIOTTI, *Vita di Gesù Cristo* (Milano, Rizzoli, 1941), n.238, nota 1, p.267-269, no acepta la sospecha de adulterio, porque la reacción de José en ese supuesto no sería de hombre justo al limitarse a abandonarla secretamente. La opinión del temor reverencial le parece muy pía, pero poco conforme con el texto. Se alinea abiertamente con San Jerónimo.

¹⁰³ DURAND, *Saint Matthieu* (1927) p.8, no es del todo consecuente. Aunque simpatiza con la hipótesis de San Jerónimo, no se sabe explicar en ella la actitud de San José: No se sentía con derecho a tratar a María como esposa infiel, porque la virtud de ella hacía pensar que estaba por encima de toda sospecha; pero, por otra parte, no quería exponerse a violar la Ley haciéndose cómplice de un posible fallo.

¹⁰⁴ I. GOMÁ CIVIT, *El Evangelio según San Mateo I* (Madrid, Marova, 1966) p.34, habla de «perplejidad negativa» de José ante dos evidencias inconciliables: el hecho cierto de una concepción y la confianza absoluta en la virtud de su esposa. La solución no parecería lógica; pero es un «caminar sin camino en la noche oscura».

atribuida a ORÍGENES: «Joseph justus erat, et illa Virgo immaculata erat. Sed ideo illam dimittere volebat quoniam virtutem mysterii et sacramentum quoddam magnificum in eadem cognoscebat, cui approximare sese indignum existimabat. Ergo humilians se ante tantam et tam ineffabilem rem, quaerebat se longe facere, sicut et beatus Petrus Domino se humilians aiebat: Recede a me, Domine, quia homo peccator sum. Vel sicut ille centurio, ad eundem Dominum mittens, dicebat: Non sum dignus ut intres sub tectum meum, quia nec meipsum dignum existimavi ad te venire. Vel sicut Sancta Elisabeth ad ipsam Beatam locuta est Mariam, dicens: Et unde hoc mihi ut veniat Mater Domini mei ad me?

Sic et Joseph humilians sese in omnibus cavebat et timebat sibimet istius tantae sanctitatis conjunctionem adhibere; et idcirco volebat eam occulte dimittere: Dimittam eam, dicens, et a me longe faciam eam et a cognatione mea. Major est enim ejus dignitas, superexcellit ejus sanctitas, nec meae congruit indignitati»¹⁰⁵.

En forma parecida se expresaba el autor de otra homilía del siglo IV, falsamente atribuida a SAN BASILIO: «“Antequam convenirent, inventa est in utero habens de Spiritu Sancto”. Utrumque invenit Joseph, tum graviditatem, tum causam, quod scilicet esset ex Spiritu Sancto.

Quapropter veritus talis mulieris vir appellari, “voluit occulte dimittere eam”, non ausus quae in ea contingerant patefacere. Cum autem justus esset, mysteriorum assecutus est revelationem. Haec enim eo cogitante, angelus Domini apparuit ei in somnis dicens: Noli timere accipere Mariam conjugem tuam. Neque illud cogitaveris obumbraturum te peccatum absonis quibusdam commentis. Nam vocatus es justus; non est autem viri justii silentio scelera contegere. “Noli timere accipere Mariam conjugem tuam”. Ostendit se indignatum ei non fuisse, neque ipsam aversatum, sed veritum esse se eam tamquam Spiritu Sancto repletam»¹⁰⁶.

Y aunque tímidamente, hacia esa solución apunta el

¹⁰⁵ Así PAULUS WINFRIDUS (Diaconus), *Homilia 17: In Vigilia Nativitatis Domini* (ML 95,1164), que dice haberlo tomado de Orígenes.

¹⁰⁶ PS. BASILIO, *Homilia in Sanctam Christi Generationem 4* (MG 31,1463s).

autor del *Opus imperfectum in Mat.*, falsamente atribuido a San Juan Crisóstomo. Refiere dicho autor que, a la vuelta de Ain Karem, descubierto su embarazo, María juró a José: «Vivit Dominus, nescio unde sit hoc». A continuación, José, pensando en la virtud de su esposa, llega a excluir toda sospecha de adulterio: «Omnibus igitur documentis, quibus fornicatio mulieris intelligi et argui solet, deficientibus, sola apud eum remanebat suspicio gratiae Dei. Propter haec omnia aestimavit eam habere in utero de Spiritu Sancto... Magis credebat castitati ejus quam utero ejus; et plus gratiae quam naturae. Conceptionem manifeste videbat et fornicationem suspicari non poterat. Possibilius esse credebatur mulierem sine viro posse concipere quam Mariam posse peccare»¹⁰⁷. Este último párrafo aparece repetido frecuentemente en autores medievales¹⁰⁸. El autor del *Opus imperfectum* no parece estar seguro de que José conociera el misterio de la concepción virginal; pero se inclina a admitirlo: «Cogitabat enim (Joseph) forsitan apud se: Si peccatum ejus celavero, facio contra legem Dei; et si propalavero filiis Israel, lapidabunt eam. Timeo enim ne hoc quod est in utero ejus, divinitus sit»¹⁰⁹.

Entre los defensores de esta postura, quizá el más osado sea SALMERÓN, para el cual San José conoció no sólo la concepción virginal, sino incluso la naturaleza divina del Niño concebido: «En su modestia, (José) juzgó que él era indigno de tan grande honor, de vivir con una virgen tan excelsa. Quería dar al Verbo Encarnado y a su Santísima Madre los derechos que les correspondían, es decir, prestarles este honor y reverencia que merecían con justo título. De ahí que pensase en dejar a María libre de su compromiso... Tal era el pensamiento y la motivación que encontramos en la mente de San José. Reconocía su propia insignificancia y su propia indignidad, y las contraponía a la excelencia y eminencia de su esposa, que iba a ser Madre del Mesías y de

¹⁰⁷ *Opus imperfectum in Mt.*, homilia 1 (MG 56,633).

¹⁰⁸ Literalmente lo transcribe CONRADO DE SAJONIA en su *Speculum Beatae Mariae Virginis*, lect. 17 in fine, que se atribuyó a SAN BUENAVENTURA y figura como de éste en *Opera S. Bonaventurae* (Romae, 1696) vol.6 p.482. La edición crítica de Quaracchi rechaza la pertenencia de dicha obra al Santo Doctor.

¹⁰⁹ *Opus imperfectum in Mt.*, l.c.

Dios. Y de esta manera, en su modestia y humildad, comenzó a pensar en repudiarla, ya que temía que el convivir con ella en la misma casa y hogar pudiera constituir una ofensa a Dios»¹¹⁰.

Un buen resumen y el máximo aprovechamiento de las afirmaciones de la época patrística en esta línea se encuentra en la segunda homilía de SAN BERNARDO sobre el «Missus est», donde comenta así el pasaje de Mt 1,19:

«¡Qué bien dicho: *siendo justo y no queriendo delatarla!* Porque así como de ningún modo hubiera sido justo si la hubiera consentido conociéndola culpada, tampoco no sería justo si la hubiera delatado conociéndola inocente. Siendo, pues, justo, y no queriendo delatarla, quiso ocultamente dejarla.

»¿Por qué quiso dejarla? Oye también en esto no mi parecer personal, sino el de los Padres. Por el mismo motivo quería José dejar a María por el que Pedro también apartaba de sí al Señor, diciéndole: *Apártate de mí, Señor, porque soy pecador*; y por lo mismo que el centurión no quería entrarse el Señor en su casa, diciendo: *Señor, no soy digno de que entres bajo mi techo*.

»Así José, teniéndose por indigno y pecador, decía en sus adentros que no debía concedérsele ya la familiar compañía con tal y tan grande criatura, cuya admirable dignidad miraba sobre sí con asombro. Miraba y se asustaba al ver a la que llevaba en sí misma una certísima señal de la presencia divina; y no pudiendo sondear el misterio, quería dejarla. Miró Pedro con pavor la grandeza del poder de Cristo, miró con pavor el centurión la majestad de su presencia. Fue poseído también José, como hombre, de un gran asombro sagrado ante la novedad de tan grande milagro, ante la profundidad de misterio tan grande, por el cual quiso dejarla ocultamente.

»¿Te maravillas de que José se juzgase indigno de la compañía de María, si llevaba ya en sus virginales entrañas al Hijo de Dios, oyendo tú que Santa Isabel no podía resistir su presencia sin temor y respeto, pues prorrumpe en estas

¹¹⁰ A. SALMERÓN, *Comment. in Evangelia* (Coloniae Agrippinae 1612) vol.III p.237.

voces: ¿De dónde a mí la dicha de que la Madre de mi Señor venga a mí? Tal fue el motivo de querer José dejarla. Mas ¿por qué ocultamente y no a las claras? Por que no se *inquiriese* la causa del divorcio y se pidiese la razón que había para él. Porque ¿qué respondería este varón justo a un pueblo de dura cerviz, a un pueblo incrédulo y contradictorio? Si decía su sentir y lo comprobado por él mismo en orden a su pureza, ¿no se burlarían al punto de él los incrédulos y crueles judíos, y a ella no la apedrearían? ¿Cuándo creerían a la verdad enmudecida en el seno de María, si después la despreciaron clamando en el Templo? ¿Qué harían con quien aún no aparecía los que pusieron en El sus impías manos cuando brillaba con milagros? Con razón, pues, este justo varón, por no verse en precisión o de mentir o de difamar a la inocente, quiso ocultamente dejarla»¹¹¹.

A pesar del influjo de San Bernardo en la alta Edad Media y hasta nuestros días, la opinión por él defendida en este punto no tuvo muchos seguidores, hasta que hace pocos años la suscitó KARL RAHNER¹¹² y, poco después, con mayor aparato exegético, LÉON-DUFOUR¹¹³. A partir de este momento abundan los defensores de esta hipótesis¹¹⁴.

¹¹¹ ML 183,68ss. Texto castellano del P. GERMÁN PRADO, en *Obras de San Bernardo* (Madrid, BAC, 1947) p.534s.

¹¹² SIMÓN-DORADO, *Praelectiones Biblicae. Novum Testamentum. I: Introductio et Commentarii in 4 Jesu Christi Evangelia* (Taurini-Madrid, Marietti-El Perpetuo Socorro, 1947) p.309, sólo cita en su favor a SALMERÓN Y WILLIAM. El artículo de KARL RAHNER, *Nimm das Kind und seine Mutter. Zur Verehrung des hl. Joseph: «Geist und Leben»* 30 (1957) 14-22, apareció resumido en inglés bajo el título *St. Joseph's Doubt: «Theology Digest»* 6 (1958) 169-173 y rebatido por FRANCIS L. FILAS en *CahJos* 7 (1959) 270-272. En realidad, siete años antes aparece desarrollada la misma hipótesis en un trabajo sin excesivas pretensiones exegéticas: J. M. SONITRAM, *Comentario a los versículos 18, 19, 20 y 21 del capítulo primero de San Mateo: EstJos* 3 (1949) 224-236; 4 (1950) 7-43.

¹¹³ X. LÉON-DUFOUR, *L'annonce à Joseph*, en *Mélanges bibliques redigés en l'honneur de André Robert* (Paris, Bloud et Gay, 1957) p.390-397, reimpresso en *Études d'Évangile* (Paris, Seuil, 1965) p.65-81; *Le juste Joseph: NRTh* 81 (1959) 225-231.

¹¹⁴ L. VELASCO, *Personalidad de San José* (La Habana); M. KRÄMER, *Die Menschwerdung Jesu Christi nach Matthäus (Mt 1): «Biblica»* 45 (1964) 1-50; *Zwei Probleme aus Mt 1,18-25: «Salesianum»* 26 (1964) 303-333; A. PELLETIER, *L'annonce à Joseph: RechScRel* 54 (1966) 67s; J. LEAL, *La misión de San José en la historia de Jesús (Mt 1,18-25): «Manresa»* 41 (1969) 209-216; H. WANSBROUGH, *A New Catholic Commentary on Holy Scripture* (London 1969) p.906; *Event and Interpretation. VIII: The adoption of Jesus: «Clergy Review»*

La principal objeción a esta postura proviene del versículo siguiente (Mt 1,20), donde la decisión de José es rechazada por el ángel, que se le aparece en sueños y le dice que no tema recibir a María como esposa, porque lo engendrado en Ella es obra del Espíritu Santo. Se tiene la impresión de que el argumento empleado por el ángel para hacer cambiar de actitud a José es la revelación de que lo ocurrido en María es cosa del Espíritu Santo, y parece que la anterior resolución adoptada por el angustiado esposo era fruto de su ignorancia sobre el origen preternatural del embarazo de María.

El propio San Bernardo, a renglón seguido de su apasionada defensa de la postura anterior, confesaba: «Mas si alguno siente de distinto modo y se empeña en que José, como hombre, dudó, y, como era justo, no quería habitar con ella por la sospecha, no queriendo tampoco, por ser piadoso, descubrir sus recelos, y que por esto quiso dejarla ocultamente, brevemente respondo que aun así fue muy necesaria y provechosa la duda de José, pues mereció ser aclarada por el oráculo divino. Porque así está escrito: Pensando él en esto, es decir, en dejarla ocultamente, apareciósele el ángel en sueños y le dijo: *José, Hijo de David, no temas recibir a María por esposa tuya, pues lo que en sus entrañas hay es del Espíritu Santo*»¹¹⁵.

De hecho, la afirmación angélica del origen divino del embarazo de María es introducido por la misma partícula causal (γὰρ) con que en el capítulo siguiente se introduce de

55 (1970) 921-928; E. RASCO, *El anuncio a José (Mt 1,18-25)*: CahJos 19 (1971) 84-103; A. A. SICARI, «Joseph justus» (*Matteo 1,19*): *la storia dell'interpretazione e le nuove prospettive*: CahJos 19 (1971) 62-83; T. STRAMARE, *Giuseppe «uomo giusto» in Mt 1,18-25*: RivBib 21 (1973) 287-300; M. HERRANZ MARCO, *Substrato arameo en el relato de la Anunciación a José. I: «Inventa est in utero habens de Spiritu Sancto» (Mt 1,18)*: EB 38 (1979-1980) 35-55; II: «*Et non cognoscebat eam donec peperit Filium*» (Mt 1,25): EB 38 (1979-1980) 237-268. Acepta esta postura J. M. GERMANO, *Nova et vetera in pericopem de Sancto Joseph (Mt 1,18-25)*: VD 46 (1968) 351-360, aunque más tarde «*Et non cognoscebat eam donec...*» *Inquisitio super sensu spirituali seu mystico Mt 1,25*: «Marianum» 35 (1973) 184-240, se adhiere a la hipótesis de M. PEINADOR, «*Et non cognoscebat eam donec peperit*» (Mt 1,25): EB 8 (1949) 355-363, según el cual Mt 1, 25a significaría que José no conoció del todo (en sentido intelectual) lo sucedido en María hasta que ocurrió lo que ocurrió en el parto virginal.

¹¹⁵ Lugar citado en la anterior nota 111.

manera uniforme la causa o motivo del mandato angélico en las dos apariciones en sueños (Mt 2,13.20). En ambos casos, la partícula introduce como causa de la orden angélica algo que se supone hasta entonces ignorado por José.

Léon-Dufour, sin embargo, en sus artículos antes citados, sostiene que γαρ, en contraposición al siguiente δε (v.21), tiene valor de «ciertamente... pero». Así cree que debe traducirse la doble partícula en otros pasajes de Mateo (18,7; 22,14; 24,5-6). Según esto, en nuestro caso la afirmación de la concepción virginal no sería revelación nueva en virtud de la cual José hubiera de cambiar su actitud, sino una confirmación por parte del ángel de lo que había motivado la decisión anterior de José (su conocimiento del origen sobrenatural del embarazo de María). La razón por la que debe cambiar de postura está en lo que se le dice a continuación tras el adversativo δε: «*Ciertamente* —vendría a decir el ángel—, lo concebido en María es (como tú piensas) obra del Espíritu; *pero* María va a dar a luz un Niño *a quien tú tienes que imponer el nombre*». Esta misión de padre legal, encomendada expresamente por Dios a José, es el motivo por el cual debe revocar su anterior propósito de abandonar a María.

Ya hemos visto antes ¹¹⁶ la fragilidad gramatical y estilística de este argumento de Léon-Dufour. La primacía que en esta postura se da a la paternidad legal de José como especialmente revelada por el ángel es digna de aplauso y deberá mantenerse en cualquier explicación que se dé sobre el conjunto del episodio.

Siempre en la línea de suponer en José previo conocimiento de la concepción virginal, Krämer y Herranz Marco ¹¹⁷ buscan otra explicación filológica que atenúe el valor aparentemente causal de la partícula γαρ. Y creen encontrarla en el presunto substrato aramaico de nuestro pasaje. Nuestra partícula respondería al arameo *dí* o *arê*, que en ocasiones tiene valor causativo-explicativo y convierten a la oración que les sigue en elemento subordinado de la ante-

¹¹⁶ Véase el anterior análisis filológico, p.140.

¹¹⁷ Cf. artículos citados en la anterior nota 114.

rior: «No temas recibir a María como esposa por *el hecho de que* lo concebido en Ella sea obra del Espíritu Santo...» Reconoce Krämer que el texto griego actual favorece la hipótesis de la previa ignorancia de José sobre el misterio de la concepción virginal. Pero lo atribuye a desconocimiento del traductor griego, que no captó la intención y sentido del texto aramaico subyacente.

Ahora bien: la existencia de un texto escrito aramaico a la base de nuestro relato parece poco probable. Y el solo empleo de modismos aramaicos —explicable en un semita que piensa en esos cuadros— no abocaría al cambio de intención y de sentido que cree descubrir Krämer.

En resumen: la opinión que explica el conflicto psicológico de Mt 1,18ss como temor reverencial de José a unirse en matrimonio con una mujer que sabe ha concebido por obra del Espíritu Santo resulta exegéticamente muy forzada: supone *gratuitamente* que José estaba informado —sin que se sepa por qué causa— de la milagrosa concepción de María; exige *interpretar muy rebuscadamente* determinados términos como δίκαιος, δειγματίσαι, ἀπολῦσαι; necesita *atribuir valencias muy forzadas* a la partícula γαρ, que en Mt 1,20 tendría sentido muy distinto al que ciertamente tiene en los pasajes paralelos de las otras dos apariciones angélicas (Mt 2,13.20). El estrecho paralelismo estilístico de las tres revelaciones oníricas ¹¹⁸ es argumento de mucho peso contra esta hipótesis.

Así las cosas, pienso que el pasaje es en la intención de Mateo profundamente dramático. Presenta a José desconcertado por lo ocurrido. El embarazo de María es cosa cierta. La sospecha de adulterio o violación no es un simple juicio temerario. El respeto a la Ley y la bondad innata de José le llevan a una decisión intermedia. Ningún precepto legal le obliga a denunciar a María. Pero aun en el caso de violación inculpable, la praxis legal entre gentes de buena conciencia obliga al esposo a repudiar a la esposa violada. José decide hacerlo, pero secretamente: sin elevar el asunto a los tribunales ni indicar en el libelo de repudio privado la causa del divorcio (como en el caso que hemos visto del

¹¹⁸ En los otros dos casos (Mt 2,13 y 2,20) la cláusula introducida con γαρ es el motivo de lo que se ordena.

libelo de Murabba'at). Cuando José estaba firmemente decidido a poner en práctica su resolución, la aparición en sueños de un ángel del Señor le intima otra forma de proceder, que así resulta providencialmente ordenada por Dios: José no deberá retraerse de conducir a María a su casa, puesto que lo concebido en ella no es fruto de adulterio ni de violación, sino obra del Espíritu Santo. No es esta revelación —con ser tan importante— lo que prima en el mensaje del ángel. Para el propósito del Evangelista, en ese contexto de Mateo 1, lo principal es lo que sigue: realizado plenamente con la conducción de la esposa a casa del esposo el matrimonio entre María y José, aquélla dará a luz un hijo, y José le impondrá el nombre, ejerciendo así la paternidad legal sobre Jesús y transmitiéndole la ascendencia davídica que legítimamente ostenta según la genealogía de los v.1-16. Sea cual fuere la procedencia tribal de María, su madre virginal, Jesús es —por disposición divina— hijo de David a través de su padre legal, José.

En función de esta catequesis pudo el Evangelista *dramatizar al máximo* el conflicto psicológico de José atribuyéndole un primer intento de solución con ribetes de inverosimilitud —era difícil no dar que hablar (δειγματίσαι)— y *subrayar*, con el recurso a la ilustración preternatural en sueños, la proyección providencial de la actitud definitiva adoptada por el Santo Patriarca.

6. Las apariciones en sueños

Sorprende la frecuencia de admoniciones oníricas que recurren en la Infancia de Jesús según San Mateo (1,20; 2,12.13.19.22) con la misma fórmula estereotipada mateana (κατ'ὄναρ) con que se expresa el único fenómeno de esta especie que, fuera de la Infancia, se contiene en los Evangelios (Mt 27,19: la pesadilla de la mujer de Pilato cuando su marido iba a juzgar a Jesús)¹¹⁹.

¹¹⁹ Sobre el tema de las apariciones en sueños en toda la Biblia, y sobre todo en Mt 1-2, hay abundante bibliografía. Puede verse para los sueños en el Antiguo Testamento: E. L. EHRLICH, *Der Traum im Alten Testament* (Beihefte zur ZAW, 73) (Berlin, Töpelmann, 1953), que es un tratado exhaustivo (179 pp.) sobre el tema; y W. RICHTER, *Traum und Traumdeutung im AT. Ihre Form und Verwendung*: BZ 7 (1963) 202-220, que estudia la forma

En Hechos, donde abundan las visiones preternaturales¹²⁰, hay referencias también a *visiones nocturnas* de Pablo¹²¹.

En el Antiguo Testamento, los sueños son considerados un medio normal de comunicación de Dios con los profetas (Núm 12,6) o con los hombres en general (Job 4,12-16; 33,15-18), cuya abundancia se anuncia como característica de la época mesiánica (Joel 3,1 = 2,28 en los LXX). De hecho, se dan en los libros históricos del Antiguo Testamento numerosas referencias a ilustraciones en sueños¹²². Pero abundan también las aclaraciones de que no siempre provienen de Dios; por ello, el recurso habitual —industrializado— a los sueños como cauce de revelación divina es rechazado frecuentemente, tanto en la Ley como en los escritos proféticos y sapienciales (Dt 13,2-6; 1 Sam 28,6; Jer 23,27s; 29,8s; Eclo 5,6). Especialmente refractario a los sueños se muestra Eclo 34,1-7, aun reconociendo que en ocasiones pueden ser cosa de Dios («a menos que sean producidos por el Altísimo en visita»: v.6).

En los pasajes antes citados de Job (4,12-16 y 33,15-18),

literaria y el *Sitz im Leben* de los principales sueños (Gén 40,41; 37,5-11; 20,3; 28,10-16; 31,10-13; Jue 7,13).

Más concretamente sobre los sueños en San Mateo, véanse: J. A. OÑATE, *Las apariciones en sueños en San Mateo*: CB 6 (1949) 27-29; W. L. DULIÈRE, *La révélation par songe dans l'Évangile de Matthieu*: «Annuaire de l'Institut de Philol. et d'Hist. Orientales et Slaves» 13 (1953) 665-670; SOFIA CAVALLETTI, *Sogno e profezia nell'Antico Testamento*: RivBib 7 (1959) 356-363; *I sogni di San Giuseppe*: BibOr 2 (1960) 145-151; T. STRAMARE, *I sogni di S. Giuseppe*: CahJos 19 (1971) 104-122.

Sobre los sueños en el mundo antiguo es interesante ver la obra de S. SAUNERON et al., *Les songes et leur interprétation* (Paris, Du Seuil, 1959).

¹²⁰ Pedro en la cárcel (ὄραμα: Hech 12,9) y en Joppe (ἐκτασις: Hech 10,10; ὄραμα: Hech 10,17); Cornelio en Cesarea (ἐν ὄραματι: Hech 10,3); Pablo en el camino de Damasco (ὀπτασία: Hech 26,19) y en Jerusalén (ἐκτασις: Hech 22,11), así como las ὀπτασία y ἀποκαλύψεις Κυρίου de que habla en 2 Cor 12,1. Para la única visión que refiere el tercer Evangelista (la de Zacarías en el Templo: 1,22), Lucas emplea ὀπτασία.

¹²¹ La visión del macedonio que les pedía pasaran a Europa fue ὄραμα διὰ νυκτός (Hech 16,9s); en Corinto se le asegura ἐν νυκτὶ δι' ὄραματος, que tiene allí mucho que hacer (Hech 18,9); en Jerusalén, y estando acosado por los judíos, νυκτὶ ἐπιστάς αὐτῷ ὁ Κύριος, le anuncia que dará testimonio de El en Roma (Hech 23,11); y en pleno naufragio asegura a los marineros que el ángel del Señor a quien sirve se le ha aparecido aquella noche (παρέστη μοι ταύτῃ τῇ νυκτὶ) con buenas noticias (Hech 27,23).

¹²² Cf. Gén 20,3; 28,10-16; 31,10-13.24; 37,5-11; 40,41; Jue 7,13-15; 3 Re 3,5-15; 2 Mac 15,12-16...

la revelación se da en un letargo o sueño profundo que el TM designa con el término חרדמה, empleado también en Gén 2,21, cuando Dios duerme a Adán para sacarle de una costilla la primera mujer, y en Gén 15,12, en la visión de la alianza de Dios con Abraham. Parece que el término intenta subrayar la profundidad en que ha de darse el contacto con lo sagrado.

En el Nuevo Testamento, las visiones en sueño no tienen nunca ese carácter estremecedor y temeroso, como tampoco se dan nunca sueños con matiz peyorativo de sospecha de falsedad. En los apócrifos intertestamentarios y en la literatura apocalíptica, por remedo sin duda de los escritos proféticos, los sueños se habían convertido en el modo normal de comunicación divina y eran procedimiento literario habitual para expresarla ¹²³.

Se comprende que en esa línea el autor de Mt 1-2 recurra a admoniciones en sueños —con intervención de ángel (1,20; 2,13.19) o sin ella (2,12.22)— para expresar su convencimiento de que las decisiones tomadas en cada caso habían sido ordenadas providencialmente por Dios, es decir, no habían sucedido por casualidad, sino por iniciativa divina.

El empleo de formas de expresión, habituales en el Antiguo Testamento y en la literatura intertestamentaria, como eran las admoniciones en sueños, tiende a subrayar —aquí como allí— una intervención más que ordinaria de Dios en los acontecimientos. Contribuye en nuestro caso a crear la atmósfera de prodigio y maravilla que rodea a la persona de Jesús, cuya vida terrestre aparece así dirigida y realizada en todos sus pormenores, no por la prudencia de los hombres, sino por la iniciativa exclusiva de Dios. La realidad de los sueños puede haber sucedido. Pero pueden también ser artificio literario, heredado del Antiguo Testamento, para expresar el indudable —en nuestro caso infaliblemente garantizado por la inspiración— contenido teológico que a través de ellos se descubre.

¹²³ Véase, por ejemplo, Hen 13,8ss; 83,3ss; 85,1-90,42; 4 Esd 11,1-12,3; 13,1-13; *Apocalipsis de Baruc* 36,1-37; 53,1-12; *Test. Levi* 2-5; *Test. Neftalí* 5-7; *Test. José* 19; *Apocalipsis de Moisés* 2 = *Vida de Adam* 22.

7. *La imposición del nombre de Jesús y la paternidad legal de José*

La imposición del nombre en el Antiguo Testamento es función indistinta del padre o de la madre. A veces lo impone el padre: *Set* a Enós (Gén 4,26), *Adam* a Set (Gén 5,3), *Lamek* a Noé (Gén 5,29), *Abraham* a Ismael (Gén 16,15), *Abraham* a Isaac (orden de Dios: Gén 17,19, y ejecución: Gén 21,3), *Jacob* a Benjamín (Gén 35,18), *José* a Manasés (Gén 41,51) y a Efraím (Gén 41,52). Otras veces es la madre quien lo impone: *Eva* a Caín (Gén 4,1) y a Set (Gén 4,25), *Agar* a Ismael (recibe orden de Dios: Gén 16,11), *Lía* a Rubén (Gén 29,32), a Simeón (Gén 29,33), a Leví (Gén 29,34) y a Judá (Gén 29,35), *Raquel* a Dan (hijo de Bilha: Gén 30,6) y a Neftalí (hijo de Bilhá: Gén 30,8), *Lía* de nuevo a Gad (hijo de Zilpá: Gén 30,11) y a Aser (hijo de Zilpá: Gén 30,13), así como a sus propios hijos Isacar (Gén 30,18), Zabulón (Gén 30,20) y Dina (Gén 30,21), *Raquel* de nuevo a sus propios hijos José (Gén 30,24) y Ben Oní (Gén 35,18), *Séfora* —tal vez Moisés— a Gersón (Ex 2,22), *la mujer de Menoah* a Sansón (Jue 13,24) y *Ana* a Samuel (1 Sam 1,20).

En todos estos casos, la imposición del nombre aparece como un atributo de paternidad o maternidad, biológica o legalmente entendidas.

Estadísticamente, nueve veces impone el nombre el padre —biológico siempre— y dieciocho la madre —adoptiva en cuatro ocasiones—. En el caso de Ex 2,22, los manuscritos del TM discrepan al poner el verbo en masculino o femenino. La mayoría supone que fue el propio Moisés quien impuso nombre a Gersón; algunos, sin embargo, atribuyen el hecho a la madre, Séfora.

En las nueve ocasiones en que impone el nombre el padre, se trata siempre del padre biológico legítimo. Una vez (Gén 17,19) es Dios quien decide el nombre que ha de llevar el niño al hacerle a Abraham el anuncio previo del nacimiento de Isaac.

La maternidad biológica en las mujeres respecto a los hijos a los que imponen nombre es evidente en catorce casos. Pero hay otros cuatro en los que se trata de hijos engendra-

dos por el esposo con una esclava que la esposa —temporalmente estéril— le proporciona. En estas circunstancias, los niños a quienes Raquel (Gén 30,6: *Dan*, y Gén 30,8: *Neftalí*) y Lía (Gén 30,11: *Gad*, y Gén 30,13: *Aser*) impone el nombre son hijos de su esposo Jacob, habidos, respectivamente, de las esclavas Bilhá y Zilpá. Es indudable, no obstante, que Raquel y Lía se tienen por *madres legales* de los hijos que así nacen. Raquel le dice a Jacob: «Ahí tienes a mi criada Bilhá; únete a ella y que *dé a luz sobre mis rodillas* ¹²⁴; así también yo tendré hijos (τεκνοποιήσομαι = וַאֲבֹנָה) de ella». Y cuando Bilhá da a luz, dice Raquel: «Dios me ha hecho justicia, pues ha oído mi voz y *me ha dado un hijo*». Por eso le llamó Dan. Dio a luz por segunda vez Bilhá y dijo Raquel: «Me he trabado con mi hermana a brazo partido, y la he podido»; y le llamó Neftalí (Gén 30,3-8). Lo mismo se dice de Lía: «Viendo Lía que había dejado de dar a luz, tomó a su esclava Zilpá y se la dio a Jacob por mujer. Y Zilpá, la esclava de Lía, dio a Jacob un hijo. Lía dijo: ¡Enhorabuena! Y le llamó Gad. Zilpá, la esclava de Lía, dio a Jacob un segundo hijo. Y dijo Lía: ¡Feliz de mí!, pues me felicitarán las demás. Y le llamó Aser» (Gén 30,9-13). Una y otra —Raquel y Lía— consideran hijos propios los hijos de su marido con las esclavas que ellas le suministraron. En cambio, Sara, aunque dispuesta en parecidas circunstancias a prohijar los hijos de Abraham con su esclava Agar (Gén 16,2), no quiere luego adoptar de hecho a Ismael. Y por eso el ángel le dice a Agar que le ponga nombre (Gén 16,11). Y no se lo pone Sara.

En otras ocasiones imponen el nombre por separado el padre y la madre: así, Eva llama Set al hijo que sustituye a Abel (Gén 4,25), y a su vez Adam le impone el mismo nombre (Gén 5,3): ambos espontáneamente ¹²⁵. Raquel, al morir de parto, llama al hijo que ha dado a luz Ben Oní = Hijo de mi dolor, mientras que Jacob le llama Ben-Jamín = Hijo de la diestra o de la buena suerte (Gén 35,18). Lo más curioso, por su parecido con el caso de Jesús,

¹²⁴ Sobre este gesto, véase más adelante, p.183.

¹²⁵ Al nacer el Bautista, su madre sugiere que se le llame Juan, y ante la oposición de vecinos y parientes, todo se resuelve consultando a Zacarías, que por escrito coincide con Isabel.

es lo de Ismael: el ángel del Señor encarga a su madre, Agar, llamarlo así cuando nazca (Gén 16,11); y con la mayor naturalidad del mundo se dice a continuación que es su padre quien le impone el nombre (Gén 16,15).

De lo dicho se deduce con claridad que los acostumbrados a la lectura del Antiguo Testamento, como eran sin duda los destinatarios inmediatos de Mt 1-2, estaban plenamente convencidos de que imponer el nombre a un recién nacido era competencia de los padres o madres, biológica o legalmente tales. Decir, por tanto, que Dios encargó a José poner nombre al Niño que iba a nacer de María era para los primeros lectores de Mt 1,21 decir que Dios le encargaba la paternidad legal de Jesús, en cuya concepción, por el contexto, resultaba evidente que no había tenido parte. Y en esa predestinación estriba toda la grandeza, singular y única, del Santo Patriarca.

Sólo hay un caso en la Biblia —el del hijo de Booz y Rut— que puede parecer una excepción a cuanto venimos diciendo, porque en él se atribuye a las vecinas haber dado el nombre a Obed. En efecto, nacido el niño, Noemí, su abuela legal ¹²⁶, *lo coloca en su seno* —signo de adopción en la Antigüedad— y «las vecinas pusieron nombre diciendo: *Le ha nacido un hijo a Noemí*; y le llamaron (¿las vecinas y Noemí?) Obed» (Rut 4,17). Posiblemente se refiera el pasaje, sin más, a la intervención —que debía ser frecuente— de parientes y conocidos sugiriendo un nombre. Aunque se dice que fueron *ellas* (el TM emplea tercera persona de plural femenino) las que le llamaron Obed, tal vez lo que hicieron fue dar tema para un nombre, que de hecho no le fue impuesto. Normalmente, estos parlamentos que se tienen con ocasión del nacimiento responden a la etimología popular del nombre que luego se impone al niño (recuérdese Eva en Gén 4,1; Lía y Raquel en el alumbramiento de los Doce Patriarcas, según Gén 29 y 30; Séfora o Moisés en el nacimiento de Gersón en Ex 2,22; Ana en el de Samuel,

¹²⁶ No se olvide que el matrimonio entre Booz y Rut es concebido como una extensión de la ley de levirato (Rut 4,5). Y en este sentido el primer hijo de Booz debía ser considerado legalmente hijo de Kilyón, uno de los hijos de Noemí, casado con Rut (Rut 4,10) y muerto sin descendencia. Cf. Dt 25,5-10.

según 1 Sam 1,20). Pero en el hijo de Booz y Rut no hay correspondencia alguna entre el parlamento de vecinas y el nombre de Obed. Acaso quisieron ponerle un nombre alusivo a la abuela (madre adoptiva y nutricia, según Rut 4,16), pero prevaleció el que de hecho le impusieron (posiblemente sus padres). También a propósito del Bautista intervienen parientes y conocidos para sugerir que se le llame Zacarías, como su padre, oponiéndose a la novedad de que se le llame Juan, como quería Isabel; pero la decisión final es del padre, coincidiendo con el nombre que había propuesto la madre (Lc 1,59-63).

Pero volvamos a la dimensión teológica de Mt 1,21.

La previa revelación del nombre que ha de llevar el hijo de María —igualmente subrayada en Lc 1,31 y 2,21— va acompañada del encargo de imponérselo hecho a José. Dado que en el contexto está muy claro que María ha concebido sin obra de varón, el encargo hecho a José no corresponde a paternidad biológica, sino legal. Y es que José le tiene que transmitir al Niño —por esa vía de la paternidad legal— la ascendencia davídica que él ostenta según Mt 1,1-16. No hay otra explicación plausible del calificativo que el ángel da a José: «*υἱός Δαβίδ*», que no vuelve a repetirse en las apariciones y encargos siguientes (Mt 2,13 y 20) y que aquí tiene por objeto explicar cómo Jesús ostenta también —a través de José— la condición de *υἱός Δαβίδ* (Mt 1,1).

¿Nos hallamos ante un caso de «adopción»?

La respuesta no es nada fácil. Lo ocurrido entre José y Jesús no tiene antecedentes ni paralelos posibles. No se trata de una adopción en la que el padre legal sustituye al biológico. Aquí, por el contexto, no hay padre humano biológico.

El tema de la adopción en la Biblia es un tema muy controvertido. Hay quienes niegan rotundamente que la adopción hubiera estado en uso nunca en Israel ¹²⁷; pero no conviene exagerar. Es cierto que entre los hebreos no estuvo nunca generalizada la adopción, tal como se practicaba en

¹²⁷ Cf. H. MILAVEC, *Matthew's Integration of sexual and divine Begetting*: «Biblical Theology Bulletin» 8 (1978) 108-116, concretamente p.111.

Grecia y Roma o en las legislaciones modernas: reconocimiento legal de un extraño en los derechos del hijo natural. Pero se practicó la «genealogización» o inclusión de familias extrañas en la propia genealogía, como evidencia el caso de Caleb ¹²⁸.

Los casos más frecuentes de «adopción» conocidos en la Biblia son de miembros muy cercanos (abuelo-nieto, tío-sobrino, primos entre sí) dentro de la misma familia. Así, Mardoqueo adoptó a su prima Ester (Est 2,7 y 15) y, según JOSEFO ¹²⁹, Abraham habría adoptado a su sobrino Lot (Gén 12,5). Más claro es el caso de Jacob, que prácticamente adoptó como hijos propios a Efraím y Manasés, hijos de José: «Los dos hijos tuyos que te nacieron en Egipto antes de venir yo a Egipto a reunirme contigo, míos son: Efraím y Manasés, igual que Rubén y Simeón, serán míos. En cuanto a la prole que has engendrado después de ellos, tuya será y con el apellido de sus demás hermanos se la citará en orden a la herencia» (Gén 48,5s).

Otra forma de «adopción» generalizada es la de los nietos, hijos de hijas, en el caso de no haber tenido hijos varones. Tal acaeció a Sesán entre los descendientes de Esrón, el cual, a falta de hijo varón, tenía un siervo egipcio que se llamaba Yarga y le dio una hija suya por esposa, de la cual engendró a Attay (y sigue la genealogía de Sesán con 14 eslabones más: 1 Crón 2,34-41). Aquí, la transmisión hereditaria debió de hacerse mediante adopción de Attay por parte de su abuelo Dedán, porque su padre no sólo no era de la tribu —como preceptuaría más tarde en estos casos Núm 36,6-8—, sino que era egipcio.

¹²⁸ R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona, Herder, 1964) p.28, escribe: «El proceso seguido está claramente señalado en la Biblia a propósito de los calebitas: originariamente extraños a la federación israelita, pues Caleb era hijo de Yefunné el qenizita (Núm 32,12; Jos 14, 6-14; compárese con Gén 15,19; 36,11), se pusieron en relación con Israel desde la estancia en Cades, donde Caleb es designado como representante de Judá para la exploración de Canaán (Núm 13,6); su integración en la tribu viene señalada en Jos 15,13 (cf. Jos 14,6-15). Finalmente, Caleb es entroncado genealógicamente con Judá: el hijo de Yefunné se hace hijo de Esron, hijo de Peres, hijo de Judá (1 Par 2,9.18.24) y hermano de Yerahmeel (1 Par 2,42), otro grupo extranjero (1 Sam 27,12), igualmente unido al tronco de Judá (1 Par 2,9)».

¹²⁹ *Antiquitates Judaicae* I 7,1.

Anteriormente hemos visto cómo las esposas legítimas «adoptaban» en calidad de hijos propios los hijos que sus esposos concibieran de esclava ofrecida por ellas en caso de esterilidad permanente o temporal (cf. Gén 30,6-13).

Adopción *sui generis* —puesto que se realizaba *post mortem*— era la establecida por la ley de *levirato* (Dt 25,5-10), en virtud de la cual si uno moría sin descendencia, el hermano soltero superviviente debía casarse con la viuda, y el primogénito que les naciera figuraría como hijo del difunto.

Mencionaremos, por fin, aunque no hace mucho al caso, el doble episodio de Abraham, cuando hace pasar por «hermana» suya a Sara, primero en Egipto (Gén 12,13) y luego en Guérar (Gén 20,2), donde se repite el mismo suceso a propósito de Isaac y Rebeca (Gén 26,7). Piensan algunos que hay detrás una costumbre, documentada entre los hurritas, en virtud de la cual el marido podía adoptar como «hermana» a su esposa, concediéndole con ello consideración y privilegios especiales.

Por lo que se refiere al rito de adopción¹³⁰, parece que consistía en *poner al niño sobre el regazo*. Y así Raquel pide que Bilhá «dé a luz sobre mis rodillas» (Gén 30,3). Entre sus rodillas pone Jacob a Efraím y Manasés para adoptarlos (Gén 48,12). Los hijos de Makir, hijo de Manasés, nacen sobre las rodillas de José (Gén 50,23). Y Noemí puso a Obed, el hijo de Booz y de Rut, sobre su regazo y se hizo su nodriza (Rut 4,16), provocando en las vecinas esta aclamación: «Le ha nacido un hijo a Noemí» (Rut 4,17).

Es a todas luces evidente que la acción de José aceptando a María por esposa e imponiendo el nombre a Jesús tenía poco de común con todas estas formas bíblicas de «adopción». La concepción virginal de Jesús convierte el caso en absolutamente original. No es ningún instrumento jurídico humano, es el mandato divino de imponer el nombre a Jesús lo que confiere a José, en la mente de Mateo, una verdadera paternidad legal sobre el hijo de María.

¿Tiene algún valor el anuncio previo del nombre por parte de Dios?

¹³⁰ Cf. R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona, Herder, 1964) p.90.

Observemos, ante todo, que tal preanuncio no forma parte esencial del esquema literario de anuncio previo de nacimiento. Se da en el relato sacerdotal del anuncio de nacimiento de Isaac: «Sara, tu mujer, te dará a luz un hijo, y le pondrás por nombre Isaac» (Gén 17,19); en el anuncio a Agar del nacimiento de Ismael: «Has concebido y darás a luz un hijo, al que llamarás Ismael» (Gén 16,11); y en el anuncio a María del nacimiento de Jesús: «Vas a concebir en el seno y vas a dar a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús» (Lc 1,31). Pero no se da en el relato yahvista del anuncio del nacimiento de Isaac (Gén 18,9-15), donde, sin embargo, se juega constantemente con la etimología del mismo al hablar de la «risa» de Sara. Tampoco recurre en el anuncio del nacimiento de Sansón (Jue 13), nombre que parece de origen pagano; ni en el caso del Bautista, cuya anunciación es estrictamente paralela con la de Jesús.

En cambio, fuera del esquema de anuncio de nacimiento, se encuentra preanunciado el nombre de Salomón en 1 Crón 22,9, donde David le dice, ya próximo a morir, que Dios no le permitió construirle un Templo porque había derramado mucha sangre, pero que le anunció lo haría su hijo: «Te va a nacer un hijo, que será hombre de paz..., porque Salomón será su nombre». Y, finalmente, en el extraño pasaje de 3 Re 13,2 un hombre de Dios, llegado de Judá a Betel, en tiempos de Jeroboam, anuncia las futuras gestas de Josías: «Ha nacido a la casa de David un hijo llamado Josías, que sacrificará... a los sacerdotes de los altos». Estos dos preanuncios del nombre futuro de un niño ofrecen pocas garantías de estricta historicidad. No obstante, como era de esperar, figuran en las referencias rabínicas a los personajes con nombre preanunciado e impuesto por Dios: «Hay tres que han recibido su nombre de boca de Dios: Isaac, Salomón y Josías. Algunos añaden Ismael entre los pueblos» (*Mekilta Ex. 13,2 y GenRabbah 45*). «Cuatro fueron llamados por sus nombres antes de nacer: Isaac, Ismael, Josías y Salomón» (*p. Berakh. I 4.^a 8*). Costaba trabajo no incluir en la lista a Moisés y al Mesías, y lo hace *Pirqué Rabbi Eliezer 32*: «Seis personas han recibido su nombre antes de su nacimiento: Isaac, Ismael, Moisés nuestro doctor, Salomón, Josías y el nombre del Mesías».

Estas referencias rabínicas demuestran que los lectores asiduos de la Biblia veían en el preanuncio del nombre, lo mismo que en el anuncio previo del nacimiento de los héroes, una prueba de que las gestas de éstos, como su misma existencia carismática, eran obra de Dios. Subyace el concepto semita de que el nombre se identifica con la realidad: para decir que un héroe es hechura de Dios se dice que Dios le puso nombre. Es la misma idea que subyace a la imposición del nombre por los padres que dieron el ser al hijo.

En el caso concreto de Jesús, el preanuncio divino de su nombre es una forma clarísima de atribuir a Dios y no a sus padres —legal José y biológica María— la acción salvadora que Jesús va a realizar.

8. *El alcance del nombre de Jesús:*

«El salvará a su pueblo de sus pecados»

Siempre que en los libros históricos del Antiguo Testamento se da alguna explicación del nombre impuesto a un niño al nacer, tal explicación consiste en un juego de palabras etimológico, a veces de simple asonancia, que relaciona el nombre del niño con algún incidente de sus propias madres o padres con ocasión del nacimiento¹³¹.

¹³¹ Eva llama Caín a su primogénito porque «he adquirido (en hebreo: *qainiti*) un varón con el favor de Yahveh» (Gén 4,1) y Set al sustituto de Abel, porque «Dios me ha otorgado (hebreo: *sat*) otro descendiente en lugar de Abel» (Gén 4,25). Dios manda a Agar que llame Ismael a su hijo «porque Yahveh ha oído (hebreo: *sama'*) tu aflicción» (Gén 16,11). José llama a su primogénito Manasés porque «el Señor me ha hecho olvidar (hebreo: *nasah*) todo mi trabajo» (Gén 41,51) y al segundo le llamó Efraím porque «me ha hecho fructificar (hebreo: *hifraní*) Dios en el país de mi aflicción» (Gén 41,52). Moisés (o Séfora) llama Gersón a su hijo porque «forastero (hebreo: *ger*) soy en tierra extraña» (Ex 2,22). Ana llama Samuel a su hijo porque «se lo he pedido (hebreo: *se-iltíu*) a Yahveh» (1 Sam 1,20).

Lo mismo ocurre con los 12 Patriarcas. Lia llama Rubén a su primogénito «porque ha mirado Dios mi cuita (*ra'a be'oniyi*)» (Gén 29,32), a otro Simeón porque «Yahveh ha oído (*sama'*) que yo era aborrecida» (Gén 29,33s), a otro Levi porque «ahora mi marido se aficionará (del verbo *lavah*) a mí» (Gén 29,23) y a otro Judá diciendo: «Esta vez alabo (hebreo: *yadah*) a Yahveh» (Gén 29,35). Más tarde logra que su marido tenga dos hijos de su esclava Zilpá, y al primero le llama Gad porque su nacimiento la hace decir: «¡Enhorabuena!» (hebreo: *Gad*), y al segundo le llama Aser

En los escritos proféticos se dan frecuentemente nombres simbólicos, ominosos, a veces teóforos, que personifican en el niño nacido o por nacer acontecimientos reveladores de la actitud del Señor hacia su pueblo. Así, los hijos que se le manda tener a Oseas de una prostituta se llaman por orden de Dios: *Jizreel* («porque dentro de poco visitaré yo la casa de Jehú por la sangre derramada en Jizreel, y pondré fin al reinado de la casa de Israel»), *Lo-Rujama* o *No-Compadecida* («porque yo no me compadeceré más de la casa de Israel») y *Lo-^cAmmí* o *No-Mi-Pueblo* («porque vosotros no sois mi pueblo»). A continuación juega con el cambio de estos dos últimos nombres por sus contrarios para indicar el perdón de Dios (cf. Os 1-2). El primer hijo de Isaías se llama *Sear Yasub* («un resto volverá»), y Dios manda al Profeta que lo lleve consigo cuando va al encuentro de Ajaz, que dará ocasión al oráculo del Emmanuel (Is 7). A su segundo hijo manda Dios que se le llame *Maher-Salal-Jas-Baz* («pronto saqueo, rápido botín»), «pues antes que sepa el niño decir papá y mamá, la riqueza de Damasco y el botín de Samaría serán llevados ante el rey de Asur» (Is 8,3-4). Al niño cuyo nacimiento será prueba de que no van a triunfar los reyes de la confederación syro-efraimita contra la dinastía de David (Is 7,14) se le va a llamar *Emmanuel* («Dios con nosotros»), al cual, más adelante, se le dan los nombres (o títulos regios) de Maravilla de Consejero, Dios Fuerte, Siempre Padre, Príncipe de Paz (Is 9,5).

Sólo en este último caso —donde evidentemente no se trata de nombres realmente llevados por ningún personaje, sino de simples títulos honoríficos— el valor simbólico de los nombres impuestos por designio divino a personas reales no se refiere a *algo que ejecuten ellos*, sino a acontecimientos, extraños a ellos, *en los que Dios va a actuar*.

porque dice: «¡Feliz de mí! Me llamarán feliz» (de la raíz hebrea *aser*) (Gén 30,9-13). A los dos últimos hijos que ella tuvo de Jacob los llamó Isacar porque «Dios me ha dado mi recompensa» (*sakar*), y Zabulón porque «ahora sí que me apreciará (*zabal*) mi marido» (Gén 30,18-20). Por su parte, Raquel, al tener de Jacob por medio de su esclava Bilhá los dos primeros hijos, llamó a uno Dan porque «Dios me ha hecho justicia» (*danani*), y al segundo Neftalí porque «me he trabado (*niftaltí*) con mi hermana y la he podido» (Gén 30,1-8). Y cuando ella misma da a luz a su primogénito lo llama José, «como diciendo: Añádame (*yosef*) Yahveh otro hijo» (Gén 30,24).

Lo original, por tanto, en Mt 1,21 es que el nombre de Jesús —que José ha de imponer al hijo de María— es interpretado, a base de su etimología hebrea («Dios salva»), *con referencia directa a la actividad personal del portador del nombre*. No es que, con ocasión del nacimiento o actuación de Jesús, Dios vaya a salvar a su pueblo, como en los escritos proféticos recién mencionados; es el propio Jesús quien, haciendo honor al contenido etimológico de su nombre, va a salvar a su pueblo de sus pecados.

Ello significa —y esto es importante— que para Mateo el nombre de Jesús *no es simplemente un nombre teóforo*¹³². No es un nombre que *signifique* una acción o atributo de Dios. Es la afirmación de que Jesús *realiza una acción que el nombre atribuye a Dios* («Yahveh salva»). En este caso, el que lleva el nombre es el que salva. «*El mismo* —no Yahveh, como se debería haber dicho si se tratara de un nombre meramente teóforo— *salvará a su pueblo de sus pecados*».

Pienso, por tanto, que se trata de un caso claro de *derás de sustitución o traspaso* (atribución a Cristo de expresiones que el Antiguo Testamento aplicaba a Yahveh y que sólo a Yahveh pueden aplicarse), aunque MUÑOZ LEÓN no se atreva a afirmarlo¹³³. Porque no solamente se sustituye el sujeto (Yahveh) del nombre teóforo por el portador del nombre, sino que esto ocurre cuando la acción expresada por el verbo componente (*salva*) se interpreta de una acción exclusiva de Dios: *salvará a su pueblo de sus pecados*.

A menudo se dice en el Antiguo Testamento que hombres carismáticos —con la ayuda de Dios, por supuesto— salvan a su pueblo de situaciones humanamente aflictivas¹³⁴. Pero nunca de los pecados. Esto se considera compe-

¹³² Su alcance como tal nombre teóforo había sido notado por FILÓN, que, a propósito de Josué, escribía: «Jesús es interpretado como *salvación del Señor*, un nombre para la mejor profesión que se puede imaginar» (*De mutatione nominum*, 12).

¹³³ D. MUÑOZ LEÓN, *Derás. Los caminos y sentidos de la Palabra en la Escritura*. Primera Serie: *Derás targúmico y derás neotestamentario* (Madrid, CSIC, 1987) p.339, nota 522. Cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Derás en Mateo 1-2* (en prensa).

¹³⁴ «Salvadores» son llamados Otniel (Jue 3,9), Ehud (Jue 3,15) y el Libertador de Is 19,20. Por su parte, Neh 9,27 —refiriéndose sin duda a la época de los Jueces— canta a Yahveh que envió a los israelitas «salvadores que los liberaran de la mano de sus opresores». Sobre el alcance de este

tencia exclusiva de Dios. Cuando Jesús se arrogue este poder en la curación del famoso paralítico, los escribas y fariseos objetarán con toda razón: «¿Por qué habla éste así? Está blasfemando. ¿Quién puede perdonar pecados sino solo Dios?» (Mc 2,7; cf. Lc 5,21). Es comprensible que así pensarán. A pesar de que los profetas anuncian para la época mesiánica el perdón universal de los pecados (Jer 31,34; Ez 36, 25), siempre es Dios el que perdona (Ex 34,7; Is 4,4; 43,25; 44,22; Jer 3,22; Sal 130,8). Ni siquiera del Mesías se dice nunca en el Antiguo Testamento que haya de perdonar los pecados. El paralelo más exacto de nuestro versículo se encuentra en Sal 130,8, donde el salmista anima a confiar en el perdón de Yahveh porque «El librará a Israel de todas sus culpas».

Con esta «definición» de Jesús como «el que salvará a su pueblo de sus pecados», Mateo se sitúa en el clima teológico de la más primitiva tradición judeocristiana palestinese¹³⁵. Judeocristiano palestinese era sin duda el autor del Evangelio lucano de la Infancia, que en Lc 2,11 presenta a Jesús como «salvador»¹³⁶, y hace cantar a Zacarías que entre las funciones del Precursor figura la de «enseñar a su pueblo la ciencia de la salvación, consistente en el perdón de los pecados» (Lc 1,77). La afirmación es sorprendente en un cántico de profundos acentos viejotestamentarios, donde poco antes (Lc 1,71) se describe la obra mesiánica como «salvación de nuestros enemigos y de la mano de todos lo que nos odian». El autor del himno sabe que, a través de las figuras belicosas

título pueden verse los artículos bajo σωτήρ de DORNSEIFF, en PAULY-WISSOWA, *Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, III A (Stuttgart, Metzler, 1929) p.1211-1221, y de W. FOSTER, en KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol.VII (Stuttgart, Kohlhammer, 1964) p.1004-1022. Véanse más en concreto los estudios de P. WENDLAND, Σωτήρ: ZNW 5 (1904) 335ss; W. WAGNER, *Über σώζειν und seine Derivate in NT*: ZNW 6 (1905) 205ss.

¹³⁵ Con razón G. H. BOX, *The Gospel narratives of the Nativity and the alleged influence of heathen ideas*: ZNW 6 (1905) 80-101, advierte (p.82) «that Mt 1,20a and 21 was originally current in a (poetical) Hebrew form among the primitive Jewish Christian Community of Palestine... The idea of a messianic redemption from sin is characteristically Jewish Christian». (Y remite al comentario de Plummer a Lc 1,77.)

¹³⁶ Sobre el alcance del título, cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los Evangelios de la Infancia. III: Nacimiento e infancia de Juan y de Jesús en Lucas 1-2* (Madrid, BAC, 1987) p.130-136, con bibliografía pertinente.

de los antiguos profetas y salmistas, se anunciaba la realidad espiritual del perdón de los pecados obtenido por el Siervo de Yahveh¹³⁷.

De hecho, la primitiva comunidad jerosolimitana considera fundamental entre los bienes aportados por Cristo el perdón de los pecados. En Hech 2,38, Pedro contesta a los testigos de Pentecostés, cuando preguntan qué deben hacer: «Convertíos y que cada uno de vosotros se haga bautizar *en el nombre de Jesucristo para remisión de vuestros pecados*». Y ante el Sanedrín proclama abiertamente: «A éste lo ha exaltado Dios con su diestra como Jefe y *Salvador* para conceder a Israel la conversión y *el perdón de los pecados*» (Hech 5,31). En casa de Cornelio, Pedro termina su alocución diciendo: «A propósito de éste, todos los profetas dan testimonio de que *por su nombre obtiene la remisión de los pecados* todo el que cree en El» (Hech 10,43). Y, como un eco, Pablo, en Antioquía de Pisidia, dice: «Sabed, pues, hermanos, que por medio de él se os anuncia *la remisión de los pecados*, y que de todas aquellas cosas de las cuales no pudisteis ser justificados por la Ley de Moisés, es justificado por El todo el que cree» (Hech 13,38s).

9. La cita de Is 7,14

La aparición y el mensaje del ángel a José termina con la cita de Is 7,14 introducida con la fórmula de cumplimiento: «Todo esto sucedió para que se cumpliese lo dicho por el Señor a través del profeta, que dice: He aquí que la virgen concebirá en el vientre y dará a luz un hijo, y llamarán su nombre Emmanuel, que traducido es *Con nosotros Dios*».

Sobre el alcance de la fórmula introductoria de la cita, véase lo que antes dijimos (p.30s).

Estilísticamente no cabe duda de que se trata de un dato redaccional, sea del propio Evangelista, sea de la tradición premateana por él incorporada a su Evangelio. No veo justificada la opinión de GAMBA, según el cual Mateo atribuiría la cita al ángel para mostrar divinamente inspirado un sentido (el de la concepción virginal) que no es el

¹³⁷ Cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los cánticos del Evangelio de la infancia según San Lucas* (Madrid, CSIC, 1983) p.227-230.

literal de Isaías y que sólo podía ser conocido por una nueva revelación ¹³⁸. Pienso que, si se quiso atribuir la cita al ángel, no se pudo decir «todo esto sucedió», sino «todo esto sucederá».

¿Qué pretendió, por tanto, el redactor al aducir con tanta solemnidad el pasaje de Is 7,14?

Parece absolutamente evidente que el texto citado no da origen al episodio que se relata. A lo sumo, podría haber dado origen a la concepción virginal, que aquí sólo se trata de refilón (en oblicuo); pero no se ve que pueda haber dado origen al episodio protagonizado por José, al que no hay la más leve alusión en el oráculo del profeta. Es, pues, el episodio relatado el que provoca la cita de Isaías. ¿En virtud de qué?

Piensen algunos que la única razón para aducir el oráculo profético hay que buscarla en el elemento común de la imposición del nombre ¹³⁹. Y se basan en que el episodio de Mt 1,18-21 coloca en primer plano la paternidad legal de José mediante la imposición del nombre y la transmisión con ello de la ascendencia davídica a Jesús. Esto es cierto. Pero la razón de insistir el Evangelista en esa paternidad legal se debe al hecho de que José no era padre biológico de Jesús, puesto que éste había sido concebido virginalmente. Cuando el Evangelista habla de «todo esto» (τοῦτο ὅλον) no está pensando sólo en la imposición del nombre. Por otro lado, la imposición del nombre tiene muy poco de común en el episodio de Mateo y en la cita del profeta: el nombre impuesto es distinto (Emmanuel-Jesús) y, consiguientemente, distinta es la explicación del nombre ¹⁴⁰. Pero, sobre

¹³⁸ G. G. GAMBA, *Annotazioni in margine alla struttura letteraria e al significato dottrinale di Matteo 1-2*: BibOr 11 (1969) 5-24; 65-76; 109-123; concretamente, p.19s.

¹³⁹ Así K. STENDAHL, *The School of Matthew and its Use of the Old Testament* (Upsala, Almqvist, 1954) (Philadelphia, Fortress, 1982); R. MCCONNELL, *The authority and Use of the Old Testament in the Gospel of Matthew* (Basel, Reinhardt, 1969) p.104-109; CH. TH. DAVIS, *Tradition and Redaction in Matthew 1,18-2,23*: JBL 90 (1971) 404-421; A. MILAVEC, *Matthew's Integration of sexual and divine Begetting*: «Biblical Theology Bulletin» 8 (1978) 108-116, especialmente p.112.

¹⁴⁰ No vale decir, como afirma R. MCCONNELL, *The Authority and Use of the Old Testament in the Gospel of St. Matthew* (Basel, Reinhardt, 1969) p.104-109, que ambos nombres coinciden en su significación dinámica salvífica. Esto,

todo, en el pasaje de Isaías —tal como lo aduce Mateo— nadie en concreto impone el nombre: le llaman así las gentes en plural (καλέσουσιν). Si Mateo quería ilustrar con un texto viejotestamentario simplemente la imposición del nombre de Jesús por parte de José, habría elegido otro cualquier pasaje en el que el nombre fuera impuesto por un individuo (padre o madre, preferentemente padre), o habría mantenido en Is 7,14 el singular del TM, que él bien conocía, y que extrañamente sustituye por el plural. De hecho, el contenido del oráculo de Isaías coincide con numerosos elementos del episodio narrado por Mateo en 1,18-21: el profeta habla de una virgen —παρθένος (María ha concebido sin obra de varón)—, que ἐν γαστρὶ ἔξει (María se encontró ἐν γαστρὶ ἔχουσα: Mt 1,18) y que τέξεται υἱόν (igual que María τέξεται υἱόν: v.21): un hijo a quien καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ (mientras que el ángel encarga a José: καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν: v.21).

Es evidente, por tanto, que la cita de Isaías se relaciona con todo el episodio (τοῦτο ὅλον), que se ha descrito pensando ya en la cita.

En nuestro caso, el texto de Is 7,14 aducido por Mateo responde exactamente a la versión griega de los LXX en la lección más frecuentemente atestiguada por los manuscritos. Sólo dos palabras presentan variantes en los códices: ἔξει, que recurre en el Alejandrino y el Sinaítico, frente a λή(μ)ψεται, que sólo se encuentra en B L C, y καλέσουσιν, presente en buena parte de los testigos frente a καλέσεις (B A C), καλέσει (S), καλέσετε (Q L) ¹⁴¹.

Es el único caso en que Mt 1-2 se adhiere totalmente a la versión de los LXX, aun en aquello en que ésta discrepa del

en cierta manera, es verdad, y creo que el Evangelista lo percibe y lo manifiesta al explicar ambos nombres. Pero cuesta trabajo aceptar que esa simple coincidencia motive la cita de Is 7,14 en nuestro caso.

¹⁴¹ Las ediciones críticas (J. ZEIGLER, A. RAHLFS) coinciden en considerar originales, respectivamente, ἔξει y καλέσουσιν. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.145, nota 34, piensa que ἔξει pudiera ser una adaptación cristiana al texto de Mateo, y en p.151 sostiene que Mateo escribió 1,18 bajo influencia de los anuncios de nacimiento (Gén 16,11; 17,17; Jue 13,7) y que luego adaptó a su anterior relato el texto de Isaías.

texto hebreo original. En Is 7,14, los LXX traducen por παρθένος el original hebreo הַעַלְמָה (jovencita, sin referencia expresa a su situación biológica virginal, que se presupone). La traducción καλέσουσιν, en tercera persona de plural, no se aviene con el actual TM, que lee הָאֵרָרָה, normalmente segunda persona singular (masculina si se vocaliza *weqara'ta*, femenina si se vocaliza en cambio *weqara't*, como hacen los masoretas) o, en todo caso, forma arcaica de la tercera persona singular femenina ¹⁴². Consiguientemente, según el texto original, el profeta habría dicho «y le pondrás por nombre» refiriéndose o bien al rey Ajaz o bien a la virgen madre del niño. Ambas cosas son posibles: que imponga el nombre la madre o que lo imponga Ajaz (sobre todo, si es el padre). Pero ¿de dónde salió el plural y por qué lo emplea Mateo?

Ni las formas plurales de los manuscritos de los LXX (καλέσετε, καλέσουσιν), ni la singular de tercera persona (καλέσει, del código Sinaítico), ni la forma pasiva singular de las versiones siria y Vulgata (*vocabitur*) se encuentran en ningún manuscrito del TM. Para el καλέσουσιν de los numerosos códices de los LXX y el *vocabitur* de la Vulgata pudo servir de base una lección hebrea como la de 1QIs, que lee הָרָרָה, con posible vocalización de Pual = será llamado = lo llamarán. El mismo cambio de singular pasivo a plural activo realiza Mateo en 27,9 en la cita de Zac 11,13, donde cambia הָרָרָה = fui apreciado, por el griego ἐτιμήσαντο = han apreciado. El problema está en saber si el Evangelista tuvo a mano un texto hebreo con la lección de Qumrán.

Pudo Mateo encontrar en el texto de los LXX, que manejaba, la lección καλέσουσιν, aunque sospecho que su entrada en la tradición textual no es anterior a la composición del Primer Evangelio, sino que posiblemente es debida

¹⁴² Resulta violento que, tras presentar en tercera persona a la madre de Emmanuel, Isaías se dirija a ella en segunda persona para la imposición del nombre. Algunos han sospechado que los masoretas no quisieron referir la frase a Ajaz (*qara'ta*) y por ello adoptaron la vocalización de la segunda persona femenina (*qara't*). La posibilidad de una tercera persona singular femenina, cuya forma arcaica podría reflejar el texto consonantal del TM, no es aceptada por los masoretas.

a mano cristiana interesada en hacer coincidir el texto de Isaías con el de Mateo. En todo caso, el autor de Mateo 1-2 muestra ser, como veremos, buen conocedor del TM, y a menudo lo sigue cuando discrepa de los LXX. Es de suponer que aquí o introdujo él la lectura plural ¹⁴³ en base a un texto hebreo como el de Qumrán, o la aceptó como se hallaba en su códice de los LXX, *a sabiendas de que no correspondía al texto hebreo original*. Pienso que Mateo tuvo interés por acentuar en este punto la discrepancia de Isaías con lo que él acababa de narrar, para que nadie se escandalizara del incumplimiento de la profecía en cuanto al nombre real del Mesías, que no fue Emmanuel, sino Jesús. Introduciendo el plural καλέσουσιν, quedaba claro que no se trataba del nombre que realmente hubiera de llevar el Mesías, sino de un nombre teóforo —significativo de su misma realidad—. No le impondrían ese nombre sus padres: *las gentes reconocerían* que él era lo significado por Emmanuel: Dios con nosotros.

Se han propuesto otras explicaciones. BAUMSTARK ¹⁴⁴ sostiene que el plural es un targumismo del Mt aramaico original. Cuando el targumista encuentra un singular difícil, lo cambia por un plural indefinido o un pasivo. Cita Dt 34,6, donde, hablando del entierro de Moisés, el TM dice ויקבר (y le enterró ¿Dios?), y el texto samaritano, al que siguen muchos códices griegos, lee קברו (enterraron = fue enterrado, o se enterró a...). Sin necesidad de recurrir a un problemático arameo original, como hace Baumstark, la referencia al targumismo me parece muy acertada. No es el único caso de «targumismo» en Mt 1-2, como tendremos ocasión de comprobar. Los «targumismos» abundan en el *derás* de los autores del Nuevo Testamento ¹⁴⁵.

Considero superfluo y ajeno a las preocupaciones del Evangelista buscar sujeto concreto al plural καλέσουσιν. Por supuesto, resulta extraña a nuestro pasaje la opinión de

¹⁴³ K. STENDAHL, *The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament* (Upsala, Almqvist, 1954), p.99s.

¹⁴⁴ A. BAUMSTARK, *Die Zitate des Mt. Evangelium aus dem Zwölfprophetenbuch*: «Biblica» 37 (1956) 296-313, concretamente p.309s.

¹⁴⁵ Cf. R. LE DÉAUT, *Un phénomène spontané de l'herméneutique juive ancienne: le «targumisme»*: «Biblica» 52 (1971) 505-525.

LÉON DUFOUR ¹⁴⁶, según el cual se trataría de atribuir la imposición del nombre a José (como hace Mt 1,21.25) y a María (como dice Lc 1, 31). Nada induce a pensar que el autor de Mt 1-2 se esté refiriendo concretamente a Lc 1,31. Y difícilmente pueden José y María ser sujetos de la imposición del nombre Emmanuel, que de hecho no fue el nombre del hijo de María. El mismo Léon Dufour, al reeditar sus estudios anteriores en *Études d'Évangile*, no hace referencia a este sujeto de καλέσουσιν.

La interpretación universalística que ve en el sujeto de este plural a todos los creyentes cristianos ¹⁴⁷, aunque es más fáctica que hermenéutica, acaso no esté muy lejos de la mente del autor. De hecho, todos los creyentes en Cristo vemos en El a Dios con nosotros; pero en Mt 1,23 se trata de un plural impersonal. El acento no está en el sujeto, sino en la realidad expresada por el verbo: *Se le llamará*, es decir, *será* «Dios con nosotros». Sigo pensando que Mateo encontró un pasivo singular en hebreo, pero prefirió el plural activo porque no le interesaba tanto subrayar el origen divino del nombre (pasivo sin sujeto agente se atribuye a Dios) cuanto el reconocimiento público que el plural activo proclama.

Finalmente, la cita de Isaías se cierra con la explicación del nombre Emmanuel, «que, traducido, es *Con nosotros Dios*». La frase ὁ ἔστιν μεθερμηνευόμενον es hapax en Mateo, que solamente la emplea aquí. Recurre tres veces en Marcos (5,41; 15,22.34), dos en Juan (1,38.41) y dos en Hechos (4,36; 13,8), siempre para hacer inteligibles, mediante su traducción al griego, expresiones o nombres hebreos o arameos. En nuestro caso, se trata de una traducción griega estrictamente literal del nombre hebreo Emmanuel, que, como tal, recurre ya en la versión de los

¹⁴⁶ LÉON DUFOUR, *L'annonce à Joseph*, en *Mélanges redigés en l'honneur de André Robert* (Paris, Bloud et Gay, 1957) p.390-397, concretamente p.395. Lo mismo sostiene A. Díez MACHO, *Ms. Neophyti 1*, vol.IV: *Números* (Madrid, CSIC, 1974) p.55*; *Derás y exégesis del Nuevo Testamento: «Sefarad»* 35 (1975) 37-89, concretamente, p.43-45; *La historicidad de los Evangelios de la infancia* (Madrid, Ed. Fe Católica, 1977).

¹⁴⁷ Cf. A. PAUL, *L'Évangile de l'Enfance selon Saint Matthieu* (Paris, Du Cerf, 1968) p.88-91; J. M. GERMANO, *Privilegium nominis messianici a S. Josepho imponendi*: VD 47 (1969) 151-162; W. ROTHFUCHS, *Die Erfüllungszeit des Matthäus-Evangelium* (Stuttgart, Kohlhammer, p.1969) 57-60; R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.152.

LXX a propósito de Is 8,10. En un oráculo que predice la invasión por Teglathfalasar de la tierra de Judá (patria del Emmanuel), se describe la desgracia como significada por el nombre, tomado aquí en sentido ominoso: ὅτι μεθ' ἡμῶν (Κύριος) ὁ Θεός.

No hay que exagerar la diferencia estilística en la explicación de los nombres de Jesús en Mt 1,21 y de Emmanuel aquí en Mt 1,23. Si en el primer caso no se dice expresamente que *la salvación de los pecados* sea la versión del nombre hebreo (Jesús) es porque la significación de dicho nombre era ya patrimonio universal de los cristianos helenistas, tanto oriundos del mundo pagano como del judaísmo. No ocurrió lo mismo con el nombre también hebreo Emmanuel, cuya traducción al griego considera necesaria el Evangelista para que se perciba mejor la correspondencia entre el texto profético citado y la realidad cristológica¹⁴⁸.

Piensa Díez Macho¹⁴⁹ que Mateo emplea aquí el procedimiento *derásico tartey misma'* (o segundo sentido): «Aún hay otro caso de *derás* en la misma cita mateana de Is 7,14 (aparte del *al tigrey* en *llamará, llamarás y llamarán*): a *Emmanuel* se le da un segundo significado: en el texto de Isaías significa que Dios estará con el pueblo escogido mediante su protección; en Mateo significa que Dios, en sentido fuerte —El mismo, no sólo su ayuda—, está con nosotros. De nuevo, el *derás tartey misma'*, el doble sentido o paranomasia». Quizá sea mucho querer ver en la interpretación mateana una afirmación expresa de que Jesús es Dios. Para Brown, que subraya la inclusión entre esta frase y la última de Jesús en Mt 28,20 (ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι), Mateo entiende que «en la venida de Jesús el Mesías la presencia de Dios se ha hecho sentir en una forma escatológica». Es lo menos que cabe decir. Pero hay que añadir algo más: La realidad de Dios con nosotros no es algo meramente significado por el nombre teóforo del personaje que lo lleva, como en el caso de Is 7; es algo que realiza el presunto

¹⁴⁸ Con razón BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.152, discrepa en este punto de G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit* (Göttingen, Vandenhoeck, 1962) p.55-57.

¹⁴⁹ A. Díez Macho, *Derás y exégesis del Nuevo Testamento: «Sefarad»* 35 (1975) 37-89, concretamente p.45.

portador del nombre, que, por cierto, no se llama así. Ocurre aquí lo que hace poco veíamos con la explicación del nombre de Jesús, algo más que nombre meramente teóforo (p.187). Y no es ajeno a la intención de Mateo mostrar la coincidencia dinámica salvífica de ambos nombres con atribución al que lo lleva de acciones propias de Dios.

¿Qué quiso, pues, decir Mateo con la cita de Is 7,14?

No vamos a entrar aquí en las alambicadas discusiones a que ha dado lugar el empleo del famoso pasaje isaiano por parte de Mateo. En la bibliografía general que damos al final del volumen (p.416ss) encontrará el lector casi un centenar de estudios particulares sobre el tema. Buena parte de ellos se dedica al verdadero alcance del oráculo de Is 7,10-17 en el contexto del llamado *Libro del Emmanuel* (Is 6-12), cuyo sentido resulta difícilísimo de precisar, aun prescindiendo del uso que de él hace el autor inspirado del Primer Evangelio.

El contexto histórico parece claro. Hacia el año 734 a.C., Siria y el Reino del Norte promueven una Liga contra Asiria y, ante la negativa de Acaz, rey de Judá, a formar parte de ella, declaran la guerra y ponen sitio a Jerusalén (Is 7,1-2). Isaías anuncia al rey que el proyecto fracasará y que no acabarán con la dinastía davídica. Pero añade de parte de Dios: «Si no os afirmáis en Mí no seréis firmes» (Is 7,3-9). Ajaz no se fía. El profeta le sale de nuevo al encuentro y le dice que pida a Dios una señal de lo que le ha prometido. Bajo el pretexto de no tentar a Dios, Ajaz se niega a pedir señal alguna. E Isaías, en nombre de Dios, le da como señal el nacimiento del Emmanuel, un niño que significa que Dios está con su pueblo (Is 7,14), y que será a la vez augurio de bienes y presagio de males. En efecto, Ajaz se alinea de parte de Asiria y pide a Teglathfalasar que intervenga en el asunto. Este sojuzga a Siria y a Efraím, invadiendo también Judá en castigo por la incredulidad del rey. Un nuevo oráculo de Isaías (8,5-10) anuncia esta desgracia, llamando a Judá «tierra del Emmanuel» (v.8) y explicando todo «porque Emmanuel», es decir, «porque con nosotros Dios» (v.10). El mismo nombre es en un caso buen augurio (del fracaso de Siria y de Efraím), y en otro

presagio de calamidades (invasión de Judá por Teglaf-lasar).

Nunca la tradición judía precristiana vio en estos oráculos ninguna predicción mesiánica¹⁵⁰. El enigmático personaje sería para unos Ezequías, piadosísimo hijo de Ajaz; para otros, un hijo de Isaías; para otros, en fin, cualquier muchacho que cualquier mujer concibiera y diera a luz en aquellas circunstancias.

Si difícil resulta la exégesis literal del oráculo de Isaías en sí mismo, las cosas se complican cuando se acepta como cosa adquirida que Mateo *interpreta mesiánicamente* —y en virtud de la inspiración, infaliblemente— el oscuro y difícil oráculo. Y así se multiplican indefinidamente las explicaciones de los autores católicos que se creen obligados a aceptar el alcance mesiánico de Is 7,14 en sentido *literal* o *típico* o *pleno* o *acomodaticio*. En otros lugares he dejado constancia de mi resistencia a considerar sentido bíblico viejotestamentario de un pasaje lo que ha dado en llamarse sentido típico¹⁵¹ o sentido pleno¹⁵².

¿Nos obliga la cita de Mateo a ver en Is 7,14 un oráculo cuyo sentido literal haya de ser mesiánico? En otros términos: ¿Dice Mateo que el pasaje citado signifique en recto lo que él nos ha referido en los versículos anteriores? Y si no, ¿qué pretende decirnos con la cita?

Por el solo hecho de que Mateo introduzca la cita de Is 7,14 con la fórmula «todo sucedió para que se cumpliera...» no se puede afirmar que el Evangelista esté interpretando

¹⁵⁰ Así se lo recrimina SAN JUSTINO a Trifón en el *Diálogo*, n.71. Véanse los cuatro volúmenes de la obra exhaustiva de J. J. BRIERRE NARBONE, *Exégèse midrashique des prophéties messianiques* (Paris, P. Geuthner, 1935); *Exégèse talmudique des prophéties messianiques* (Paris, P. Geuthner, 1934); *Exégèse targumique des prophéties messianiques* (Paris, P. Geuthner, 1936); *Exégèse zoharique des prophéties messianiques* (Paris, P. Geuthner, 1938). Entre las citadas por Mateo 1-2, sólo Miqueas 5,2 es considerada mesiánica.

¹⁵¹ S. MUÑOZ IGLESIAS, *El llamado sentido típico no es estrictamente sentido bíblico viejotestamentario*: EB 12 (1953) 159-183. Se publicó también con el mismo título en *XIII Semana Bíblica Española* (Madrid, Instituto «Francisco Suárez», del CSIC, 1953) p.301-324. La existencia de un determinado sentido típico en cualquier pasaje del AT, sólo se conoce, según sentir unánime de los tratadistas, por revelación expresa en el Nuevo Testamento.

¹⁵² S. MUÑOZ IGLESIAS, *Problemática del «sensus plenior»*, en *XII Semana Bíblica Española* (Madrid, Instituto «Francisco Suárez», del CSIC, 1952) p.223-259.

mesiánicamente el pasaje citado. Antes (p.42s) hemos visto con claridad que a menudo Mateo introduce con esa fórmula textos viejotestamentarios que no eran predicción del acontecimiento a propósito del cual se aduce la cita. La plurivalencia que la fórmula tiene en los diversos casos en que Mateo —y el Nuevo Testamento en general— la emplea nos invita a examinar sin prejuicio su posible alcance aquí.

Postulado fundamental en las citas que el Nuevo Testamento hace del Antiguo es el convencimiento de que la esperanza mesiánica se ha cumplido en Cristo. Se trata —nótese bien— de un *convencimiento anterior* a cualquier comprobación pormenorizada de los pasajes viejotestamentarios que a El se referían, y *cumplimiento que sobrepasa* lo comúnmente esperado. Para la mayoría de los textos del Antiguo Testamento aplicados a Cristo en el Nuevo vale lo que Jn 12,16 dice a propósito de Zac 9,9 realizado al pie de la letra por Jesús el día de su entrada triunfal en Jerusalén montado sobre un pollino: «Esto (que con ello se cumpliera Zac 9,9) no lo comprendieron sus discípulos de momento; pero cuando Jesús fue glorificado, cayeron en la cuenta de que estaba escrito sobre él, y que era lo que le habían hecho».

De lo dicho se infiere que la proclamación del mesianismo de Jesús y cuanto de él predica la catequesis apostólica no es creación de la comunidad primitiva para mostrar que en El se cumplen los vaticinios del Antiguo Testamento. El acontecimiento era aceptado y proclamado con anterioridad a su comprobación bíblica, y su validez no dependía para ellos de la validez de su ilustración por textos de la Escritura antigua. Pero era, sin duda, un placer descubrir estas pre-resonancias o pre-ecos viejotestamentarios de lo que ellos estaban viviendo. El catequista —y más aún el Evangelista— buceaba en los libros del Antiguo Testamento y se complacía en comprobar, por los procedimientos rabínicos usuales, que en pasajes insospechados se encontraban expresiones aptísimas para describir lo sucedido, *incluso en aquello en que la realidad cristiana había sobrepasado la esperanza mesiánica anterior*.

Mateo está convencido de que Jesús de Nazaret es el

Mesías descendiente de David que los judíos estaban esperando. No tiene texto bíblico para probarlo, ni siente necesidad de ello. Es una cuestión fáctica, y para él, indiscutible.

Sabe que la concepción y nacimiento de Jesús han sido virginales, sin obra de varón, y así lo proclama en el episodio de las dudas de José, a quien le informa de lo sucedido una admonición preternatural en sueños, sin aducirle como prueba el cumplimiento de ningún oráculo profético anterior. El ángel portador del mensaje ordena a José que acepte a María como esposa e imponga al niño que nazca el nombre de Jesús, que ha de llevar y que significa su misión salvadora de perdonar los pecados a su pueblo. Con el cumplimiento de esta orden pudo, sin más, el Evangelista terminar su relato evangélico, es decir, su proclamación del hecho sorprendente de la concepción virginal del Mesías descendiente de David.

Más todavía: Mateo es plenamente consciente de que el nacimiento del Mesías ha superado, en cuanto al modo virginal de su concepción y en cuanto a su misión de perdonar los pecados, todas las expectativas del mesianismo judío. Nadie ni nunca había sospechado tales cosas ¹⁵³.

Pero se encuentra feliz de comprobar que la versión de los LXX, al poner en griego, dos siglos antes, el texto hebreo del oráculo de Is 7,10-17 sobre el Emmanuel, había traducido el término hebreo empleado para designar a la que había de ser su madre (*ha'almáh*: «la muchacha o jovencita») por la palabra griega *παρθένος* (= virgen), y advierte con satisfacción que el nombre que el profeta manda imponer al niño que nacerá es Emmanuel, que, traducido, significa «Con nosotros Dios». Todo este conjunto de cosas: el término «virgen» con que la versión griega designa a la madre ¹⁵⁴, la tópica referencia a la imposición del nombre, la

¹⁵³ La opinión singular de DAUBE, *New Testament and Rabbinic Judaism* (London, Athlone, 1956) p.5-9, que habla de una tradición según la cual Moisés habría sido concebido virginalmente, es rechazada por S. T. LACHS, *A Rabbinic Commentary on the New Testament* (Hoboken NJ-New York 1987) p.7, nota 2: «Daube's suggestion that a Jewish source preserves a tradition that Moses was born of a virgin birth is without foundation».

¹⁵⁴ Aun reteniendo el término griego «virgen» en lugar del original hebreo «muchacha o jovencita», el pasaje no habla de concepción ni parto

evidente relación del Emmanuel de Isaías con la supervivencia de la dinastía davídica y la realidad significada por el nombre «Dios con nosotros», presenta evidentes semejanzas con el contenido del episodio relatado en Mt 1,18-21, y ello sugiere a Mateo ilustrarlo con el texto de referencia.

Pienso que está convencido de que el pasaje de Isaías no habla directamente de Jesús y que la imposición del nombre no se refiere a lo que tiene que hacer José, dado que el hijo de María no se va a llamar realmente Emmanuel. Más aún: para que nadie piense en un paralelo exacto, deshace el posible equívoco sustituyendo el sujeto singular que impone el nombre en Isaías por un plural indefinido que no puede referirse al José de su episodio. Una cosa, sin embargo, es cierta: lo que ha ocurrido (que el Mesías sea Dios en persona y que nazca de una virgen) era impensable; pero estaba sorprendentemente dicho de alguna manera en un texto de Isaías donde esas ideas resonaban, al menos verbalmente.

Y esto es suficiente para que el Evangelista aduzca el pasaje viejotestamentario, seguro de que sus lectores van a experimentar la misma satisfacción que él al comprobar estas *providenciales resonancias*. Pero el acontecimiento cristiano que se proclama es independiente de estas «ilustraciones» viejotestamentarias. No busca en ellas el Evangelista luz para iluminar el hecho cristiano; es el hecho cristiano el que proyecta su luz hacia el Antiguo Testamento, hasta el extremo de reflejar en él, como en un retazo de celuloide, los fuertes trazos de la realidad neotestamentaria, sobreimpresionando la imagen nueva sobre los contornos borrosos de un boceto parecido.

10. *La ejecución del mandato del ángel*

La intención evidente de Mt 1-2 es presentar los acontecimientos del nacimiento e infancia de Jesús como ordenados por la voluntad providente de Dios. De aquí que los movimientos de los personajes sean siempre motivados por

virginal. No se dice que la «muchacha-virgen», en el supuesto de que antes lo fuera, lo siga siendo al concebir (*in sensu composito*).

intervenciones preternaturales, a las cuales se someten puntualmente los protagonistas del relato.

El definitivo matrimonio entre María y José y la consiguiente transmisión por éste de la ascendencia davídica a Jesús estuvo a punto de no realizarse ante el drama psicológico que la concepción virginal de María provocó en el ánimo de José. Una admonición divina en sueños ordena al desorientado hijo de David conducir definitivamente a su casa como esposa a María e imponer el nombre al niño que ella dará a luz. Y así lo hace José. Ello prueba que el lugar singularísimo que José ocupará en la historia salvífica es ordenado por Dios. Y que nadie le reproche haber desposado a una madre soltera y haber prohijado al hijo que su legítima esposa ha concebido sin intervención suya. José ha hecho lo que ha hecho por ordenación divina ¹⁵⁵.

En este contexto se comprende la doble afirmación de Mateo en el relato conclusivo del episodio: José recibió a María como esposa, y al hijo que ésta dio a luz le puso por nombre Jesús. Eran las dos cosas que le había mandado el ángel.

Pero Mateo añade un dato nuevo: *Y no la conoció hasta que dio a luz...*

Anteriormente (p.144ss) hemos visto el alcance de esta expresión. Su presencia aquí responde al presupuesto —explícito a lo largo de todo el episodio relatado— que afirma y proclama la concepción virginal de Cristo (sin intervención de José y por obra del Espíritu Santo). La conducción de María a casa de José formalizaba definitivamente la situación matrimonial entre ambos. El Evangelista quiere dejar constancia de que lo que no había sucedido antes entre José y María tampoco sucedió después. La nueva situación de los esposos no alteró la inhibición de José en el proceso de la concepción del niño que María iba a tener. Y por eso afirma

¹⁵⁵ La fórmula con que Mateo expresa la obediencia de José recurre en forma muy parecida en Mt 21,6 cuando refiere que los Apóstoles cumplieron el encargo de Jesús de requisar el pollino para la entrada triunfal en Jerusalén. La fórmula es usual en el Antiguo Testamento (Ex 1,17; 7,6.10.20; 40,16; Job 42,9; Jonás 3,2-4...). Cf. el estudio exhaustivo de R. PESCH, *Eine alttestamentliche Ausführungsformel im Matthäus-Evangelium*: BZ 10 (1966) 220-245; 11 (1967) 79-95.

San Mateo que José siguió sin conocerla (sin tener relaciones sexuales con ella) hasta el momento de su alumbramiento; es decir, éste se produjo sin que antes José hubiera tenido relaciones sexuales con María.

El episodio de Mt 1,18-25 explica así la ruptura del esquema generacional en Mt 1,16. Después de «Jacob engendró a José», no cabe decir —como era de esperar— «y José engendró a Jesús». Porque no fue así. Se dice, en cambio, que «José era esposo de María, de la cual nació Jesús», porque así ocurrió de hecho. José fue plenamente esposo de María, a pesar de sus titubeos explicables ante el hecho de la concepción virginal. Y de María, sin que José interviniera biológicamente —*ni antes ni después de la conducción de María a su propia casa*—, nació un hijo, al que José, imponiéndole el nombre de Jesús, transmitió la ascendencia davídica que por su padre, Jacob, le venía en buena línea genealógica.

Aun en el supuesto de que María fuera, dado su parentesco con Isabel (Lc 1,36) descendiente de Aarón, Jesús, aunque virginalmente concebido, es por José descendiente de David. En buena jurisprudencia judía, la ascendencia davídica de Jesús es incontrovertible.

CAPÍTULO IV

LA ADORACION DE LOS MAGOS

(Mt 2,1-12)

El segundo de los cinco episodios de Mateo 1-2 (el primero del capítulo segundo) refiere que, habiendo nacido Jesús en Belén en tiempos del rey Herodes, unos magos, llegados de Oriente a Jerusalén, preguntan dónde está el que ha nacido Rey de los Judíos, porque han visto su estrella y han venido a adorarlo. La pregunta despierta la suspicacia de Herodes, que convoca a los escribas de Israel para que le aclaren dónde está predicho que debe nacer el futuro Mesías. Enterado de que es en Belén, encamina allá a los magos con el encargo de que vuelvan a informarle para ir él también a adorarlo. Llegan los magos a Belén conducidos por la estrella, ofrecen sus dones al Niño y, avisados en sueños, se vuelven a su tierra por otro camino (Mt 2,1-12). Esto provocará en Herodes el decreto de exterminio de los Inocentes (Mt 2,16-18), que será el cuarto episodio de Mateo 1-2.

I. ANÁLISIS LEXICOGRAFICO

Versículo 1

τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος... ἰδοὺ... La construcción temporal en genitivo absoluto con δὲ pospositivo, y seguido de ἰδοὺ, es constante estilística en la introducción de cuatro (Mt 1,20; 2,1; 2,13 y 2,19) de los cinco episodios que integran Mateo 1-2. Sólo es sustituida por una proposición temporal, iniciada por τότε y expresada con tiempo finito, en el episodio de la degollación de los Inocentes (Mt 2,16), donde la circunstancia que motiva el cruel decreto se refiere con una fórmula (ἰδὼν Ἡρώδης ὅτι ἐνεπαίχθη ὑπὸ των

μαγων), que resulta demasiado complicada para ser vertida en genitivo absoluto.

ἐν Βεθλέεμ τῆς Ἰουδαίας ἐν ἡμέραις Ἑρῳδου τοῦ βασιλέως. Es notable la coincidencia de ambas infancias (Mt 1-2 y Lc 1-2) en la doble determinación —geográfica y cronológica— del nacimiento de Jesús. Como aquí Mateo, de igual manera Lucas sitúa el nacimiento de Jesús en Belén de Judea (José y María suben de Nazaret de Galilea: εἰς τὴν Ἰουδαίαν εἰς πόλιν Δαυὶδ ἣτις καλεῖται Βεθλέεμ: Lc 2,4), y ἐν ταῖς ἡμέραις Ἑρῳδου βασιλέως τῆς Ἰουδαίας: en esas fechas es concebido el Bautista (Lc 1,5), seis meses antes que Jesús (Lc 1,26) ¹.

Belén, la llamada ciudad de David, es mencionada frecuentemente en el Antiguo Testamento como Belén de Judá (Jue 17,7.9; 19,1.2.18; Rut 1,1.2; 1 Sam 17,12) para distinguirla, sin duda, de otra que había con el mismo nombre en tierra de Zabulón (Jos 19,15), quizá la actual Beit Lahm, unos 13 kilómetros al NE de Nazaret. Curiosamente, tanto Mateo aquí y en 2,5 y 2,22, como Lucas en 1,5 y 2,4, hablan no del territorio de la tribu de Judá, sino de la región o provincia de Judea (por oposición a la de Galilea, donde está Nazaret).

μάγοι. El término, de origen persa, es plurivalente en la época del Nuevo Testamento. Vale para indicar a los que ejercen cualquier forma de magia y también para designar a los astrólogos, charlatanes supersticiosos o profesionales científicos de la astronomía ².

No se dice *cuántos* eran. La tradición, que terminó

¹ No se puede afirmar ligeramente, como lo hacen M. HENGEL y H. MERKEL, *Die Magier aus dem Osten und die Flucht nach Aegypten (Mt 2) im Rahmen der antiken Religionsgeschichte und der Theologie des Matthäus*, en *Orientierung an Jesus* (Festschrift J. SCHMID) (Freiburg, Herder, 1973) p.139-169, concretamente p.142s, que Mateo corrija a Lucas sentando, frente al error del censo, que Jesús nació en tiempos de Herodes padre. No decía otra cosa el autor de Lucas 1-2.

² Sobre el alcance del término, cf. C. CLEMEN, art. Μάγοι, en PAULY-WISSOWA-KROLL, *Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft* XIV/1 (Stuttgart, Metzler, 1930) p.509-518; G. DELLING, art. Μάγος, en KITTEL-FRIEDRICH, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart, Kohlhammer, 1942) vol.IV, p.359-363, especialmente p.362; H. LECLERCQ, art. *Mages*, en *Dictionnaire d'archéologie chrétienne* X/1 (Paris, Letouzey, 1931) col.980-1067.

concretándolos en tres (sin duda por referencia a los tres regalos que ofrecen: Mt 2,11), no fue unánime al respecto. Por motivo —posiblemente— de simetría ornamental, aparecen dos en un fresco de las Catacumbas de San Pedro y San Marcelino, cuatro en las de Santa Domitila y hasta doce en determinadas listas medievales (¿por referencia a los doce Apóstoles o a las doce tribus de Israel?)³.

Sobre *sus nombres*, una vez reducidos a tres, tampoco hay unanimidad⁴.

De *su condición de reyes* nada dice el texto. TERTULIANO asegura que ya en su tiempo las iglesias de Oriente los consideraban tales⁵. Sin duda influyen los pasajes del Antiguo Testamento, en los que se habla de reyes que traerán sus dones al Templo de Jerusalén (Sal 68,30; Is 60,3.11.16) o al futuro Mesías (Sal 72,10s; Is 49,7).

Finalmente, la leyenda refiere que sus reliquias fueron transportadas de Persia a Constantinopla por el emperador Zenón el año 490. Dichas reliquias (u otras) aparecen más tarde en Milán, de donde emigran a Colonia en 1162 como parte del botín de Federico Barbarroja. Allí se muestra hoy la espléndida urna que se dice contiene los restos de los magos, salvo una pequeña parte de ellas que el cardenal de Colonia habría devuelto al de Milán en 1903.

ἀπὸ ἀνατολῶν. Designa el Oriente por oposición a Occidente (δυσιμῶν). Así en Mt 8,11 (= Lc 13,29), con una frase hecha que recuerda a Isaías 59,19; Mal 1,11 y Sal

³ Acerca de los magos en el arte, aparte del artículo de Leclercq citado en nota anterior, cf. H. KEHRER, *Die heiligen drei Könige in Literatur und Kunst* (Leipzig, Seeman, 1908-1909), en dos volúmenes; L. BIENKOWSKI, *De prototypo quodam romano Adorationis magorum*: «Eos» 17 (1911) 45-56; A. VITTI, *I Magi nella letteratura degli Apocrifi*: «Vita e Pensiero» 18 (1928) 20-26, especialmente p.21s; F. CUMONT, *L'adoration des Mages et l'art triomphal de Rome*: «Atti della Pontificia Accademia Romana di Archaeologia», series III, 3 (1932) 82-105 (contra Bienkowski); J. C. MARSH-EDWARDS, *The Magi in Tradition and Art*: «Irish Ecclesiastical Record» 85 (1956) 1-9; F. W. DEICHMANN, *Zur Erscheinung des Sternes von Bethlehem*, en *Vivarium* (Festschrift THEODOR KLAUSER) (Münster, Aschendorff, 1984) p.98-106.

⁴ Sobre los nombres que la leyenda atribuye a los magos, cf. el artículo de MARSH-EDWARDS citado en nota anterior, y B. M. METZGER, *Names for the Nameless in the New Testament. A Study in the Growth of Christian Traditions*, en *Kyriakon* (Festschrift JOHANNES QUASTEN) (Münster, Aschendorff, 1970) p.79-99, concretamente en p.79-85.

⁵ *Adversus Marcion* III 13.

107,3. En forma parecida, aunque en singular, lo emplea el final corto de Marcos: ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ ἄχρι δύσεως.

Como simple designación de origen —igual que aquí— recurre en los LXX a propósito de Balaam (Núm 23,7), que canta:

«De Mesopotamia (Aram en TM) me ha hecho venir Balak, el rey de Moab, de los montes de Quedem (ἀπ'ἀνατολῶν) ⁶.

En el caso de Balaam —como en Mt 2,1— es una forma vaga que no designa localidad precisa y ofrece aspecto de algo exótico. Más que estricta orientación (en Balaam sería NE), indica procedencia genérica oriental y pertenencia a un país conocido como tal en Palestina.

εἰς Ἱεροσόλυμα. Tanto aquí como en 2,3, Mateo emplea la forma helenizada del nombre de Jerusalén, frente a la forma hebraica Ἱερουσαλήμ. Fuera de aquí, Mateo emplea nueve veces la forma helenizada y sólo una la forma hebraizante (en 23,37, paralelo con Lc 13,34). Por su parte, Lucas, en la Infancia, sólo una vez emplea la forma helenizada (Lc 2,22), contra cinco veces la forma hebraizante ⁷.

Versículo 2

ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων. Es notable, tanto aquí como en 2,7 (χρόνον τοῦ φαινομένου ἀστέρος), la extraña construcción griega, que en ambos casos antepone el participio adjetivado al sustantivo y sin repetir el artículo ⁸.

El título que los magos dan a Jesús recién nacido (βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων) se emplea frecuentemente en los Evangelios como atributo que —a gusto de unos y a disgusto de otros— se daba a Cristo. Así le llama Pilato

⁶ La procedencia geográfica de Balaam se da en Núm 22,5: era de «*Peter del Río* (= Eufrates), en la tierra de los hijos de Ammav», lugar conocido por los textos cuneiformes como *Pitru*, a orillas del Eufrates superior.

⁷ Sobre el doble empleo del nombre de Jerusalén, cf. J. JEREMIAS, ἹΕΡΟΥΣΑΛΗΜ/ἹΕΡΟΣΟΛΥΜΑ: ZNW 65 (1974) 273-276; IGN. DE LA POTTERIE, *Les deux noms de Jérusalem dans l'Évangile de Luc*: RechScRel 69 (1981) 57-60.

⁸ Cf. N. TURNER, *The new-born King (Matthew 2,2)*: ExpTim 68 (1965-66) 122.

cuando se dispone a soltarlo (Mc 15,9.12; Jn 18,39) y cuando le interroga (Mt 27,11; Mc 15,2; Lc 23,3; Jn 18,33); con ese mote le escarnecen los soldados en el episodio de la coronación de espinas (Mt 27,29; Mc 15,18; Jn 19,3) y en el Calvario (Lc 23,37); ése fue el título que Pilato puso sobre la Cruz (Mt 27,37; Mc 15,26; Lc 23,38; Jn 19,19). Lo que no quisieron reconocer los judíos al final de la vida mortal de Jesús (intentaron que Pilato cambiara el título de la Cruz: Jn 19,21) lo reconocen estos magos de Oriente cuando acaba de nacer.

εἶδομεν γὰρ αὐτοῦ τὸν ἀστέρα. Tanto aquí como luego en los v.9 y 10 se habla de ἀστήρ en singular. Parece, pues, que se trata de una estrella concreta. En relación con las diversas hipótesis que luego veremos en torno al fenómeno astral avistado por los magos, BOLL sostiene que debe tratarse de una estrella singular, puesto que constelación en griego es συναστρία y para una conjunción de dos o más astros se emplearía σύνοδος⁹. En cambio, HOUDOUS¹⁰, que identifica el fenómeno con la famosa conjunción de Júpiter-Saturno el año 7 a.C., opina que ἀστήρ puede indicar constelación o conjunción; pero en los pasajes del Nuevo Testamento que aduce el término recurre en plural, y aun así no consta que se refiera a constelaciones, ni menos a conjunciones de planetas.

Los magos piensan que la estrella que han visto es la estrella del Rey de los Judíos (αὐτοῦ τὸν ἀστέρα), aunque el texto no dice en qué conocieron que lo era. La expresión parece responder a la creencia de que cada hombre tiene su estrella, creencia rechazada por PLINIO¹¹ y que en manera alguna acepta la Biblia ni podía dar por buena Mateo. Ni siquiera los *Apócrifos de la infancia* se hacen eco de la más leve actitud favorable a la astrología así entendida en nuestro pasaje¹². SAN GREGORIO MAGNO culpa a los priscilianistas

⁹ F. BOLL, *Der Stern der Weisen*: ZNW 18 (1917-1918) 40-48. Lo mismo opina F. J. SMITH, *The Magi and their Star*: «The Clergy Review» 5 (1933/1) 17-27.

¹⁰ E. HOUDOUS, *The Gospel of the Epiphany*: CBQ 6 (1944) 69-84.

¹¹ PLINIO, *Historia Naturalis* II 6,28.

¹² Cf. A. VITTI, *Apocryphorum de Magis enarrationes*: VD 7 (1927) 3-13, especialmente p.12s.

de haber pretendido ver esa opinión en el episodio de los magos. Escribe a propósito de ellos: «...nasci unumquemque hominum sub constitutionibus stellarum putant, et hoc in adiutorium sui erroris assumunt quos nova stella exiit cum Dominus in carne apparuit, cujus fuisse fatum eandem, quae apparuit, stellam putant»¹³. Tal vez los magos se refieren concretamente al Rey de los Judíos, cuyo nacimiento, por algún motivo especial y dada su importancia histórica, hubiera de estar relacionado con alguna estrella.

ἐν τῇ ἀνατολῇ. El sentido más obvio de la frase —aquí y en el v.9— es que los magos de Oriente habían visto la estrella del Rey de los Judíos en Oriente, es decir, en su tierra de origen. MISS LEWIS¹⁴ refiere que el doctor. Porphyrios Lagethites, arzobispo del Monte Sinaí, consultado sobre el particular, asegura que ellos —en griego— siempre lo habían entendido así: περὶ τοῦ “ἐν τῇ ἀνατολῇ”, ἡμεῖς πάντοτε εἶχομεν τὴν ιδέαν σας ὅτι σημαίνει: ὄντες (εὐρισκόμενοι) ἐν τῇ ἀνατολῇ εἶδομεν.

No obstante, BOLL, en su artículo antes citado¹⁵, sostiene que debe entenderse «en su aparición: al surgir» (ἐν τῇ ἀνατολῇ αὐτοῦ). Por su parte, FOTHERINGHAM cree que los magos la vieron «en la parte este del firmamento»¹⁶. En realidad, las dos primeras opiniones se diferencian muy poco; de hecho, los magos de Oriente hubieron de ver *surgir* la estrella *en Oriente*, puesto que su aparición los movió a ponerse en camino.

ἦλθομεν προσκυνῆσαι αὐτῷ. La brevedad demasiado esquemática del relato no da margen a explicar por qué los magos se sintieron «obligados» a venir a rendir homenaje al Rey de los Judíos. (¿Eran ellos judíos?)

προσκυνεῖν, aunque de suyo indica cualquier actitud reverencial, a menudo tiene evidente valor cultural (cf. Mt 4,9; Lc 4,7s; Jn 4,20s; Hech 8,27; 1 Cor 14,25; etc.). En 2,11 corrobora su marcado carácter cultural la acción que le

¹³ SAN GREGORIO MAGNO, *Hom. X in Evang.* (ML 76,1111s).

¹⁴ AGNES SMITH LEWIS, *Matt. II 2: ExpTim* 19 (1907-1908) 237.

¹⁵ F. BOLL, *Der Stern der Weisen: ZNW* 18 (1917-1918) 40-48.

¹⁶ J. K. FOTHERINGHAM, *The Star of Bethlehem: JTS* 10 (1908-1909) 116-119.

acompaña de ofrecer dones al Niño: προσήνεγκαν αὐτῷ δῶρα (véase más adelante).

Versículo 3

πάσα Ἱεροσόλυμα. Esta asociación de «toda Jerusalén» al sobresalto de Herodes por la pregunta de los magos, al igual que en el versículo siguiente la consulta «a todos los príncipes de los sacerdotes y escribas del pueblo», es una generalización hiperbólica propia del estilo narrativo popular. Literariamente se deja comprender que se asustaron los que se enteraron de la pregunta de los magos. Conociendo la suspicacia y crueldad de Herodes, era de temer cualquier medida, por drástica que fuera, encaminada a asegurarle la desaparición del posible émulo. Y su interés morboso por conocer con certeza el lugar donde podía haber nacido ese presunto Rey de los Judíos se pone literariamente de manifiesto en la exhaustiva consulta de todos cuantos pudieran saber su origen y paradero. Cuando en el libro de Rut se cuenta que Noemí regresó con su nuera a Belén, se dice que «toda la ciudad se conmovió por ellas» (Rut 1,19). Y JOSEFO describe el terror del faraón y de todos los egipcios ante las nuevas del nacimiento del Moisés¹⁷.

Versículo 4

ἀρχιερεῖς καὶ γραμματεῖς τοῦ λαοῦ. Es curiosa y única esta mención de los escribas del pueblo. En Mt 27,1 se emplea una expresión parecida: ἀρχιερεῖς καὶ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ. No me parece probable que Mateo designe con esa frase a los convocados por depender de un escrito premateano, basado en el relato de Josefo sobre el nacimiento de Moisés, en el que son ἱερογραμματεῖς los que dan la noticia al faraón¹⁸.

ἐπυνθάνετο. Es en Mateo hapaxlegómenon. Recurre una vez en Juan, dos en Lucas y a menudo en Hechos.

¹⁷ JOSEFO, *Ant. Jud.* II, IX 2-3.

¹⁸ Así R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.175 y nota 41 en la p.114. Es mucho suponer que el autor del presunto relato premateano, y aun el propio Mateo, dependan literariamente del libro de Josefo, que sólo apareció en la última década del siglo.

Probablemente deba ser entendido como un imperfecto de repetición para indicar tal vez que Herodes les obligó a reafirmarse en lo mismo repetidas veces; si bien, como verbo de interrogación, es por naturaleza imperfecto y pide esa forma ¹⁹.

Versículo 5

οὕτως γὰρ γέγραπται. Es la única vez en Mateo 1-2 en que la cita bíblica no es introducida mediante la fórmula usual mateana de complemento con πληροῦν. Y con razón. En los otros casos, la cita es redaccional: la hace Mateo afirmando su cumplimiento. Aquí son los escribas quienes aducen el oráculo profético, y se limitan a decir lo que está escrito, sin pronunciarse a favor o en contra de su cumplimiento ²⁰.

Versículo 6

Sobre las variantes introducidas por Mateo en la cita profética de este versículo, véase más adelante, p.251ss.

Versículo 7

λάθρα. Voz empleada por Mateo aquí y en 1,19, que sólo encontramos otras dos veces en todo el Nuevo Testamento (Jn 11,18 y Hech 16,37).

ἡκριβωσεν. Empleada aquí y en 2,16, no vuelve a aparecer en todo el Nuevo Testamento. Tampoco la usan nunca los LXX. También es hapaxlegómenon en Mateo ἀκριβῶς del versículo siguiente, que, sin embargo, recurre en Lucas, Hechos y Pablo.

Versículo 8

ἐξετάσατε. Sólo aquí y en Mt 10,11. Reaparece en Jn 21,12.

¹⁹ Cf. MAX. ZERWICK, *Graecitas biblica exemplis illustratur* (Romae, P.I.B., ²1949) n.202.

²⁰ Véase antes, p.28; otros casos de cita en γέγραπται.

Versículo 9

προῆγεν αὐτοὺς ἕως ἐλθὼν ἐστᾶθαι. Hasta ahora la estrella había sido vista en Oriente (o al surgir), y, sin que sepamos por qué, había sido interpretada como estrella del Rey de los Judíos. Pero no les había ilustrado sobre el lugar del nacimiento del Niño. Ahora los precede (προῆγεν) y se para (ἐστᾶθαι) sobre el lugar donde está el recién nacido. En base a esta diferencia, SEGALLA cree descubrir²¹ un doble relato original premateano sobre la estrella: el primero (2,1-2) concebiría la estrella como «signo»; el segundo, en cambio (2,9b-11), la representa como «guía». Realmente no es así. Los magos son «guiados» a Belén por la información de los escribas. La estrella no los guía; a lo sumo, los acompaña.

La impresión de movimiento —en este caso, de Norte a Sur— es evidente artificio literario. Cualquier estrella, en cualquier dirección que uno se mueva, da la sensación de ir delante y de pararse cuando uno se para. La compañía de la estrella, en esta ocasión, tiene la finalidad derásica evidente de sensibilizar la Providencia divina que acompaña y protege a los viajeros. Se mueve y se para como la nube del desierto (cf. Ex 13,21s; 40,34-38; Núm 9,15-23; Neh 9,19; Sal 78,14; 105,39)²². Tampoco es inverosímil la referencia derásica a la roca de la que bebieron los israelitas según Ex 17,1-7 y Núm 20,7-11, y que, según tradición rabínica posterior, recogida por San Pablo (1 Cor 10,4), los «acompañaba» luego por el desierto.

Aquí la descripción popular de esa estrella que «precede» y «se para» equivale a decir que la Providencia inicial a cuya voz se pusieron en movimiento los magos para buscar a Jesús no paró hasta ponerlos de rodillas ante El.

²¹ G. SEGALLA, *Una Storia annunciata. I racconti dell'Infanzia in Matteo* (Brescia, Morcelliana, 1987) p.15.

²² Cf. L. SABOURIN, *L'Évangile selon saint Matthieu et ses principaux parallèles* (Rome, P.I.B., 1978) p.25; M. HENGEL-H. MERKEL, *Die Magier aus dem Osten und die Flucht nach Aegypten (Mt 2) im Rahmen der antiken Religionsgeschichte und der Theologie des Matthäus, en Orientierung an Jesus* (Festschrift J. SCHMID) (Freiburg, Herder, 1973) p.139-169, concretamente p.153s.

Versículo 10

ἐχάρησαν χαρὰν μεγάλην σφόδρα. La inmensa alegría que el nacimiento del Mesías hubo de producir era, en el relato de Lucas sobre la infancia, un motivo continuamente reiterado, que comenzaba con el gozo por el nacimiento del Precursor (Lc 1,14.58) y se extendía a la concepción de Jesús (Lc 1,28), que hacía saltar de alegría al niño Juan en las entrañas de su madre (Lc 1,45.48) e inundaba de gozo a María (Lc 1,47). Cuando Jesús nace, el ángel anuncia a los pastores la gran alegría que ello reportará a todo el pueblo (Lc 2,10), y el hecho provoca el cántico gozoso de los ángeles (Lc 2,13s) y la exultante alabanza de los pastores (Lc 2,20).

El dramatismo de los episodios recogidos por Mateo 1-2 en su relato de la infancia no dejaba mucho espacio a las efusiones de gozo; pero no podía faltar ese dato de la tradición, y Mateo lo expresa con toda fuerza en esta frase, que exterioriza la comprensible alegría de los magos.

Versículo 11

εἰς τὴν οἰκίαν. La noticia de que los magos, al llegar a Belén, encuentran al Niño con su madre «en la casa» es un recurso manido cuando se quiere exagerar las discrepancias entre Mateo 1-2 y Lucas 1-2: la indicación de «la casa» (con artículo determinado) no se aviene —dicen— con la noticia de que Jesús, según Lc 2,7, hubo de ser reclinado en un pesebre, porque sus padres no encontraron lugar en el mesón. Se olvida que los magos tardaron algún tiempo en llegar a Belén, y es presumible que, pasados los agobios de la aglomeración con motivo del censo, o —aun sin eso— a la simple noticia de que María había dado a luz, algún pariente o conocido les ofreciera hospedaje en su casa. Como tampoco sabemos el tiempo que media entre el nacimiento de Jesús y la llegada de los magos, es muy aventurado asegurar que la estancia en una casa arguya *domicilio habitual* de la Sagrada Familia en Belén.

BARTINA²³ sostiene que la ambivalencia de la expresión

²³ S. BARTINA, *¿Casa o caserío? Los Magos en Belén (Mt 2,11; 10,12-14):* EB 25 (1966) 355-357.

griega empleada aquí por Mateo y del término hebreo o arameo correspondiente hace que en Mt 10,12-14 οἰκία pueda entenderse de «casa» o de «aldea». Ello haría probable la hipótesis de que lo mismo ocurra aquí: los magos habrían entrado en «la aldea», no en «la casa». Pienso que, sin necesidad de recurrir a esta hipótesis, la pretendida discrepancia entre Mateo 1-2 y Lucas 1-2 no es relevante ni da ocasión para hablar seriamente de discrepancia.

προσήνεγκαν αὐτῷ δῶρα. La frase tiene marcado matiz ritual litúrgico. El uso litúrgico de προσφερεῖν es total en las múltiples ocasiones (cerca de 20) que recurre en Hebreos. Lo es especialmente, allí y fuera de allí, προσφερεῖν δῶρα. Así, por ejemplo, en Mt 5,23 y 24 se manda al que *ofrece sus dones* ante el altar reconciliarse antes con su hermano. Y en Mt 8,4 se recuerda al leproso curado la obligación de *ofrecer su don* como había ordenado Moisés. En Hech 21,26 Pablo *ofrece la ofrenda ritual* por unos nazireos.

Pienso que la intención cultural en Mt 2,11 es indudable *a nivel redaccional*, fuera cual fuere *históricamente* la intención de los magos al ofrecer sus regalos al Niño. Y si la intención redaccional de Mateo no prejuzga ni determina el alcance histórico de la ofrenda de los magos, mucho menos la prejuzga la tradición cristiana posterior, que incluso pretende saber —en base a un alambicado simbolismo piadoso— la finalidad concreta de cada don (oro como a Rey, incienso como a Dios, mirra como a hombre mortal).

χρυσὸν καὶ λίβανον καὶ σμύρναν. Los dos primeros regalos figuran —y por el mismo orden— entre los obsequios que en los tiempos mesiánicos —según Is 60,6— afluirán a Jerusalén:

«Todos ellos de Sabá vienen
portadores de oro e incienso».

Y Sal 72 asegura que al futuro Rey mesiánico

«Los reyes de Tarsis y las islas traerán tributos (δῶρα προσοίσουσιν) y los reyes de Sabá y Sebá pagarán impuestos (δῶρα προσάξουσιν) todos los reyes se postrarán

ante él (προσκυνήσουσιν αὐτῷ)... se le dará el oro de Sabá (ἐκ τοῦ χρυσίου τῆς Ἀραβίας).

(Sal 72,10s.15).

Aunque comúnmente el primer obsequio es traducido a todas las lenguas como *oro*, RYCKMANS²⁴, por razones filológicas y botánicas, pretende probar que el aramaico correspondiente a *oro* (d**h**b) significaba en sudarábico, además de oro, una esencia aromática de aspecto dorado. Según esto, los tres regalos de los magos habrían sido aromas. Sin embargo, es evidente que entre los obsequios de la reina de Sabá a Salomón, junto a los aromas, figura el metal oro (3 Re 10,10).

El tercer obsequio (la mirra), que en los pasajes proféticos antes citados no figura, recurre, asociada el incienso, en el Cantar de los Cantares (cf. 3,6; 4,6; 4,14)²⁵. Asociada al incienso recurre también en Ecl 24,15 (en la enumeración de los perfumes que exhala la Sabiduría). Sin referencia al incienso aparece otras tres veces en el Cantar (5,1.5.13); en Ex 30,23, como uno de los *ingredientes para el óleo de la unción sagrada*; en Sal 45,9, como *ingrediente asimismo del óleo con que es ungido el Rey Mesías*; y en Est 2,12, entre los aromas con que se ungían las jóvenes que habían de ser presentadas a Asuero.

La clara referencia de nuestro pasaje (Mt 2,11) a Is 60,6 hubiera resultado más evidente sin la añadidura de la mirra. ¿Por qué la menciona Mateo? Quizá para sugerir —por *remez* o alusión— la referencia a la unción de Jesús como Rey Mesías, de acuerdo con Sal 45,9 y Ex 30,23. De no ser así, habría que inclinarse a considerar rigurosamente histórica la ofrenda de la mirra y atribuir su inclusión en Mt 2,11 a servidumbre obligada con respecto al dato real. Sin embargo, el marcado matiz derásico de todo Mateo 1-2 me hace sospechar que la mirra fue añadida a los otros dos obsequios profetizados para aludir al pasaje mesiánico de Sal 45,9. Sin esta preocupación derásica, aunque hubiera sido histórica la ofrenda de la mirra por los magos, Mateo la

²⁴ G. RYCKMANS, *De l'or (?)*, de l'encens et de la myrrhe: RB 58 (1951) 372-376.

²⁵ Cf. W. MICHAELIS, art. σμύρνα, en KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* VII (Stuttgart, Kohlhammer, 1964) 457s.

hubiera suprimido para dejar más diáfana la alusión a Is 60,6. Con la ofrenda de los tres obsequios, y en el marco de la clara alusión al Rey Mesianico agasajado según Sal 72, Mateo asegura que Jesús recibió de los magos orientales los obsequios preanunciados por Is 60,6 y Sal 45,9.

Versículo 12

χρηματισθέντες κατ' ὄναρ. Consecuente con su recurso a premoniciones en sueños, Mateo atribuye implícitamente a la Providencia de Dios la decisión razonable de los magos, que, oportunamente alertados sobre las aviesas intenciones de Herodes, regresan a su país sin pasar por Jerusalén.

δι' ἄλλης ὁδοῦ. El regreso de los magos a su tierra por distinto camino está plenamente justificado por las circunstancias del relato. Por distinto camino (ἐν ὁδῷ ἄλλῃ) mandó Yahveh regresar al hombre de Dios que fue a Betel por encargo divino a reprender a Jeroboam. Y eso a pesar de que el Rey, por haber recuperado el movimiento perdido de la mano, le quería convidar (3 Re 13,9s.17). Aquí, aunque los magos habían sido conducidos por la misma Providencia de Dios, el motivo para cambiar de itinerario es muy distinto.

La comparación del episodio de los magos con el viaje de Tirídates a Roma el año 66, para obsequiar Nerón, que a principios de siglo propuso DIETERICH²⁶, es ridícula. Si Tirídates se volvió por otro camino, tras rendir homenaje a Nerón, Mateo no necesitaba depender del relato de este viaje para hacer que sus magos regresaran por camino distinto al que trajeron²⁷. Por otro camino (ἐτέρῃ ὁδῷ) hizo volver Rahab a los exploradores de Jericó según Sant 2,25. ¿También Santiago depende del relato del viaje de Tirídates?

ἀνεχώρησαν εἰς τὴν χώραν αὐτῶν. La indicación es completamente normal y necesaria para la secuencia del

²⁶ A. DIETERICH, *Die Weisen aus dem Morgenlande*: ZNW 3 (1902) 1-14.

²⁷ El relato del viaje de Tirídates (año 66) se encuentra en DIÓN CASIO, *Hist. Rom.* 63,1-7 y en Suetonio, *Nerón* 13. ¿Es concebible que Mateo se escriba después de publicados estos libros?

relato de Mateo. También Balaam, el antecesor de los magos de Oriente, regresó a su tierra después de pronunciar sus oráculos en Moab (Núm 23,25). No creo que, debajo de noticia tan trivial como es el regreso de los magos a su tierra, haya que ver la preocupación teológica de Mateo por hacer desaparecer los creyentes en la filiación divina de Jesús anteriores al Bautismo, para que no se viera contradicción con el pasaje de Mt 3,13-17, donde se afirma —dicen— que dicha fe tuvo su origen en la teofanía de junto al Jordán. Esta extraña afirmación de BROWN²⁸ muestra hasta qué punto el ilustre exegeta estadounidense está obsesionado con la idea de que la conciencia cristiana de la filiación divina de Jesús se fue retrotrayendo paulatinamente de la Resurrección a la Transfiguración y al Bautismo y de aquí a la Concepción y Preexistencia. Aunque así hubiera sido —en otro lugar he manifestado mi fundada oposición a esa simplista estratigrafía cristológica²⁹—, resulta poco serio decir que por eso —para que no se viera que había creyentes en la filiación divina de Jesús con anterioridad al Bautismo— Mateo hace que los magos se vuelven a su tierra (Mt 2,12) y Lucas que los pastores regresen a sus campos (Lc 2,20).

Lo importante es decir —como parece evidente en Mateo 1-2 a nivel redaccional— que los magos tuvieron ya esa fe cuando Jesús nació. Si Mateo —y Lucas con él— lo creyeron así (el uno para los magos y el otro para los pastores), no pudieron dar al relato del Bautismo el alcance de episodio originante de dicha fe. Y entonces huelga decir que los magos y los pastores desaparecen para que no quede rastro alguno de su creencia prematura. Si son Mateo y Lucas quienes retrotraen al nacimiento de Jesús la fe pospascual en la filiación divina, ¿por qué habrían de querer borrar su rastro? Lo normal es que pastores y magos, cumplida su misión, se volvieran cada cual a su lugar de origen. Lo anormal es descubrir esas preocupaciones tan

²⁸ R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.196.

²⁹ S. MUÑOZ IGLESIAS, *La concepción virginal de Cristo en los Evangelios de la Infancia*: EB 37 (1978) 5-28; 213-241, especialmente p.213-222.

complicadas en dos pasajes literariamente tan simples y transparentes.

II. PROBLEMÁTICA HISTÓRICO-EXEGÉTICA

A partir de la pregunta de los magos, las incidencias del episodio resultan perfectamente lógicas. Pero para una interpretación histórica del relato —en el supuesto de que deba ser considerado como tal—, la descripción inicial de Mateo es bastante imprecisa y suscita un manojó de interrogantes muy difíciles de aclarar: ¿Qué eran y de dónde procedían estos llamados «magos de Oriente»? ¿Qué fenómeno astrológico habían presenciado? ¿Qué relación puede haber —y cómo pudieron establecerla los magos— entre la aparición de una estrella y el nacimiento de un Rey de los Judíos? ¿Y qué categoría descubrieron los magos en el presunto Rey nacido para sentirse obligados —digamos, al menos, movidos— a venir a buscarle y adorarle? ¿Por qué dedujo Herodes que buscaban al Mesías esperado? ¿Era cierto que el Mesías anunciado debía nacer en Belén?

Estas son las principales respuestas a esos interrogantes :

A. *Condición y procedencia de los magos*

Los protagonistas de la visita y adoración a Jesús recién nacido en Mt 2,1-12.16 son descritos como μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν.

La profesión es ambigua e impreciso el lugar de procedencia.

Algo sobre la primera nos dice quizá su interés por las estrellas de cada hombre o al menos de los personajes importantes (αὐτοῦ τὸν ἀστέρα), y algo sobre el lugar de su origen podría tal vez deducirse de los regalos que ofrecen al Niño (χρυσὸν καὶ λίβανον καὶ σμύρναν).

Se comprende que con esta pobreza e imprecisión de datos, y a falta de una tradición histórica segura, las opiniones de los intérpretes sean muy variadas. Aunque son dos cuestiones muy distintas definir la profesión y fijar la procedencia de los magos, ambas están muy relacionadas

entre sí, y de hecho las diversas opiniones suelen contemplarlas conjuntamente; ello nos obliga a presentar las soluciones a los dos problemas *per modum unius*.

1. La opinión más extendida los hace *procedentes de Persia*. De magos persas hablaban Heródoto, Plinio y Laercio, refiriéndose a una tribu de Media que ejerció funciones sacerdotales en la religión persa.

Y de magos persas habla la tradición patrística más extendida al referirse a los protagonistas de Mt 2,1-12. El antiguo arte cristiano los pintó vestidos con atuendo persa y tocados con gorro frigio. Así aparecían en el mosaico del frontis de la basílica justiniana de la Natividad en Belén, que gracias a eso se salvó de la destrucción por Cosroas el año 614.

La mayoría de los que sostienen el origen persa de los magos relacionan su profesión (el título de *magos*) con la religión de Zaratustra. CASARTELLI³⁰ y BONACCORSI³¹ suponen que eran sacerdotes de Ahura Mazda. Pero lo más frecuente es considerarlos, sin más, adictos a la enseñanza de Zaratustra. El defensor más entusiasta de esta postura y el que más documentadamente la propugnó fue GIUSEPPE MESSINA³². Partiendo del origen persa que a los magos atribuyeron Plinio, Laercio y Heródoto, examina la antiquísima tradición cristiana que aparece en MINUCIO FÉLIX³³ y CLEMENTE ALEJANDRINO, y que recogen San Cipriano, Fírmico Materno, Orígenes y Eusebio, según la cual los magos de Mateo eran seguidores de Zaratustra, bien distintos de los astrólogos caldeos, de los magos egipcios y de los encantadores brahmanes. Especialmente importante —en opinión de Messina— es el testimonio de CLEMENTE

³⁰ L. C. CASARTELLI, *The Magi. A footnote to Mt 2,1*: «Dublin Review» 131 (1902) 362-379.

³¹ G. BONACCORSI, *Chi erano i Magi?*: «Rivista storico-critica delle scienze teologiche» 1 (1905) 24-40.

³² GIUSEPPE MESSINA, *Der Ursprung der Magier und die zarathustrische Religion* (Roma, P.I.B., 1930); *I magi a Betleme e una predizione di Zoroastro* (Roma, P.I.B., 1933); *Una presunta profezia di Zoroastro sulla venuta del Messia*: «Biblica» 14 (1933) 170-198 (exactamente reproducida en las p.56-85 del libro anterior); «*Ecce Magi ab Oriente venerunt*» (Mt 2,2): VD 14 (1934) 7-19.

³³ MINUCIO FÉLIX, *Octavio* 26 (ML 3,235s).

ALEJANDRINO, que atribuye a los magos persas haber preanunciado el nacimiento del Salvador ³⁴: preanuncio que asigna a Istaspe, uno de los primeros discípulos del fundador del mazdeísmo ³⁵. Según los gatas, *magavan* (de *maga* = don) son los participantes del don (= seguidores de la enseñanza de Zaratustra). Como es sabido, la enseñanza fundamental del sabio iniciador religioso persa es la lucha permanente entre el Principio del bien (Ahura Mazda) y el Principio del Mal (Ainra Mainyo), que terminará con la victoria de los seguidores del primero, ayudados por el tercero y definitivo Saušyant o Auxiliador, cuya venida se esperaba aproximadamente para la fecha en que nació Jesús. El contacto entre persas y judíos durante la cautividad pudo contribuir a la identificación del *Saušyant persa* con el *Mesías judío*, a pesar de las diferencias que hay entre ellos.

Siempre encontré razonable, y por ello la hice mía, esta tesis de mi ilustre profesor ³⁶. Pero siempre me pareció que no se explica suficientemente en ella la relación que vieron los magos entre la aparición de la estrella y el nacimiento del Rey de los Judíos y que los movió a ponerse en camino para adorarlo. Se suele decir que influyó en ellos el conocimiento de la profecía de Balaam, cuya noticia les pudo llegar a través de sus contactos con los judíos de la cautividad. Pero los famosos oráculos del libro de los Números (c.23 y 24) hablan de una estrella metafórica que se identifica con la institución o personaje futuro perannunciado ³⁷, no de un fenómeno astral que hubiera de aparecer realmente en los cielos como signo del nacimiento de dicho personaje.

³⁴ *Stromata* I 15 (MG 8,777).

³⁵ *Stromata* VI 5,42-43 (MG 9,261s). La misma profecía es mencionada ya por SAN JUSTINO, *Apol.* I 20,1; 44,12, y por LACTANCIO, *Div. Inst.* VII 15,19; 18,2, así en el *Evangelio árabe de la Infancia* 7,1. El texto de la profecía reelaborada aparece en el *Codex orientalis* 32 de la Laurenziana (Florencia), y en redacción más antigua, aunque ya con anuncio de estrella y concepción virginal, en TEODORO BAR KONAI (s.VIII-IX).

³⁶ S. MUÑOZ IGLESIAS, *Herodes y los Magos*: «Cultura Bíblica» 3 (1946) 124-127; *Venez, adorons-le!*: *AssembSeig* 13 (1962) 31-44, reproducido con el título *Les Mages et l'étoile*: *AssembSeig*, 2^e série, 12 (1969) 19-31. Cf. también D. SQUILLACI, *I Magi*: *PalCler* 39 (1960) 16-20.

³⁷ R. Aquiba vio en ella la persona real de Bar Kosbah, y los qumranitas la identificaron con el Maestro de Justicia.

Más adelante volveremos sobre el tema (p.235ss).

2. Una segunda hipótesis, con cierta base en la tradición patrística, es la que hace a los magos *procedentes de Arabia*. Sus defensores invocan en su favor el testimonio de SAN JUSTINO³⁸, de TERTULIANO³⁹ y de SAN EPIFANIO. Sostienen que sólo viniendo de Arabia se puede decir que vinieron ἀπὸ ἀνατολῶν (de Mesopotamia vendrían por el Norte); recuerdan que de Arabia vino la reina de Sabá (3 Re 10) y de Arabia habían de venir los peregrinos a la Jerusalén mesiánica según Is 60,6, cuyos presentes, como los de los magos en Mt 2,11, responden a los productos clásicos de Arabia. Consiguientemente, en Arabia Feliz, como patria de los magos, pensaron KEULENAERT⁴⁰, EDGAR⁴¹, BISHOP⁴², GRELOT⁴³ y otros. Recientemente, CHARBEL⁴⁴, a quien sigue SALVONI⁴⁵, sostiene con profundo convencimiento el origen nabateo de los magos, arguyendo que Petra era un emporio de esencias aromáticas, procedentes de regiones limítrofes (el incienso, de Arabia Feliz; la mirra, del Yemen, Hadramut y Somalia)⁴⁶. Corrobora esta opinión el hecho de que la religión de Petra era fundamentalmente astral, y los nabateos estaban muy relacionados con Palestina por aquellas fechas.

³⁸ SAN JUSTINO, *Dial. con Trifón* 78,1.

³⁹ TERTULIANO, *Adversus Marcion* III 13.

⁴⁰ J. DE KEULENAERT, *De adventu Magorum in Bethlehem juxta Evangelium S. Matthaei* 2,1-12: *CollMechl* 9 (1935) 44-58.

⁴¹ W. EDGAR, *The Wise Men and theirs Gifts*: *ExpTim* 51 (1939-40) 172-174.

⁴² E. F. F. BISHOP, *Some Reflections on Justin Martyr and the Nativity Narrative*: «*Evangelical Quarterly*» 39 (1967) 30-39.

⁴³ P. GRELOT, art. *Adoración de los Magos*, en *Enciclopedia de la Biblia* I (Barcelona, Garriga, 1963) col.180s.

⁴⁴ A. CHARBEL, *Mt 2,1.7: Os Reis Magos eram Nabateus?*: *RevCultBib* 8 (1971) 96-103; *Mt 2,1.7: I Magi erano Nabatei?*: *RivBib* 20 (1972) 571-583; *Mt 2,1-12: Os Magos no ambiente do Reino Nabateu*: *RevCultBib* 7 (1983) 90-100; *Mt 2,1-12: I magi nella cornice del Regno Nabateo*: *StudPat* 32 (1985) 81-88 (versión italiana del anterior).

⁴⁵ F. SALVONI, *La visita dei Magi e la fuga in Egipto*: *RicBibRel* 14 (1979) 171-201.

⁴⁶ La hipótesis se fortalece si es válido el estudio de G. RYCKMANS, *De l'or (?)*, de *Pencens et de la myrrhe*: *RB* 58 (1951) 372-376, al sostener, por razones filológicas y botánicas, que el aramaico correspondiente a oro significaba en sudarábico oro y una esencia aromática de aspecto parecido al oro.

Pienso que los testimonios patrísticos a favor de Arabia como patria de los magos están bajo la influencia de los pasajes viejotestamentarios que hablan de peregrinaciones mesiánicas con obsequios (Is 60,6; Sal 72,10.14). Pero eso mismo es para mí el argumento más fuerte en contra de esta opinión: si Mateo los tuvo por procedentes de Arabia, no se explica que lo silenciara en un contexto de derás de cumplimiento tan claro como el episodio de la Adoración en Belén. Quizá porque procedían —o le interesaba presentarlos como procedentes— de otra parte silenció la referencia a los mencionados pasajes.

El argumento geográfico empleado por los partidarios de esta opinión tiene poca fuerza: de Mesopotamia procedía ciertamente Balaam (Núm 22,5), que dice haber venido ἀπ' ἀνατολῶν (Núm 23,7). Y la procedencia última de los regalos que ofrecen al Niño no determina necesariamente la patria de los magos: pudieron comprarlos en el camino o en Jerusalén mismo, aparte de que sin duda los había en Mesopotamia.

3. Oscura y complicada es la hipótesis de DANIELLOU⁴⁷, para quien Mateo 1-2, escrito en Siria, reflejaría las relaciones de los cristianos de Damasco con los sadoquitas, que el 63 a.C. se habían establecido allí (concretamente en Kotba, a 15 kilómetros al SO de Damasco), y en contacto con los *magos de Siria* se habían dejado influir por su dualismo. De hecho, los documentos de Qumrán tienen frecuentes referencias a la estrella de Jacob (Núm 24,17). En base a estos puntos de contacto, la comunidad cristiana de Damasco habría tratado en Mt 2,1-12 de congraciarse a esos magos de la zona⁴⁸.

4. Original y fantástica me parece la opinión sostenida por LEGRAND⁴⁹, según la cual los magos a que se refiere Mt 2,1-12 estaban *en los llanos de Moab* y vieron no una estrella,

⁴⁷ J. DANIELLOU, *L'Étoile de Jacob et la mission chrétienne à Damas: «Vigiliae Christianae»* 11 (1957) 121-138.

⁴⁸ Coincide E. TESTA, *Abbiamo visto la sua stella in Oriente: «La Terra Santa»* 40 (1964) 11-20.

⁴⁹ L. LEGRAND, *Vidimus stellam ejus in Oriente: ClerMont* 23 (1959) 377-384.

sino el mismo resplandor que deslumbró a los pastores según Lc 2,9, y que sería una especie de aureola sobre el Niño.

No se preocupa Legrand por aclarar, según su hipótesis, los detalles del relato de Mateo: ¿Cómo se explica la llegada a Jerusalén y todo lo que allí ocurre? ¿Para qué tuvieron que preguntar por el lugar, si el resplandor se lo indicaba claramente? ¿Cómo es que duró tanto la luz que según San Lucas envolvió a los pastores, si después de detenerse y preguntar en Jerusalén los siguió conduciendo hasta que llegaron a Belén?

Hay tal vez un atisbo valedero de suma importancia en esta construcción fantástica de Legrand: el haber percibido, bajo dos relatos a nivel redaccional tan distintos, la existencia de un dato básico tradicional común a ambos, a saber: que Jesús recién nacido recibió el homenaje de unos visitantes preternaturalmente avisados de su nacimiento.

5. Recientemente se ha pensado en *los esenios de Qumrán*. MCNAMARA⁵⁰, a la vista de los numerosos pasajes que muestran el interés de los qumranitas por la estrella de Jacob, y dada su afición a los horóscopos astrológicos, piensa que posiblemente les llamó la atención la conjunción de Júpiter y Saturno en Piscis acaecida el año 7 a.C. Si dos años más tarde subieron a Jerusalén preguntando, el relato de Mt 2,1-12 resulta verosímil.

La debilidad de los dos argumentos aducidos hace poco probable la hipótesis de McNamara.

Es cierto que en Qumrán se recurre con frecuencia a Núm 24,17. Pero en la Guerra (1QM XI 5-7) la estrella se refiere a David; en el Documento de Damasco (CD VII 18-20), al Maestro de Justicia; y sólo en 1QTest al Mesías (asociando Núm 24,17 a Dt 5,28; 33,8-11). En cuanto a los famosos horóscopos astrológicos de Qumrán, es difícil sacar ninguna conclusión al respecto⁵¹.

⁵⁰ M. MCNAMARA, *Were the Magi Essenes?*: IrEcclRec 110 (1968) 305-328.

⁵¹ Dichos horóscopos, encontrados en la gruta 4, son dos: el publicado por JOHN M. ALLEGRO, *An astrological cryptic document from Qumran*: JSS 9

6. Sólo a título de erudición mencionaremos una opinión que tuvo muchos seguidores a principios de siglo, según la cual la escena de los magos en Mateo refleja —trasladada a Cristo— la visita que Tirídates, rey de los partos, acompañado de *magos servidores de Mitra*, hizo a Nerón en el año 66 d.C. para honrarle como encarnación de Mitra ⁵². Propuso esta explicación DIETERICH ⁵³, y le siguieron inmediatamente SOLTAU ⁵⁴ y HALEVY ⁵⁵. Se opuso E. NESTLE ⁵⁶, alegando que no se deben buscar fuentes paganas cuando está claro el substrato veterotestamentario, que él cree encontrar en Núm 23,7.24; 24,17, así como en una leyenda rabínica sobre el nacimiento de Abraham. S. FRAENKEL, en una breve nota publicada en el siguiente número de la misma revista ⁵⁷, advierte que la leyenda no puede invocarse como antecedente de Mt 2, puesto que sólo aparece en el *Séfer hajjasar* del siglo XII, muy influido ya por leyendas árabes. Todavía siguen a Dieterich otros autores en posteriores décadas ⁵⁸. Hoy no parece que tenga muchos partidarios.

* * *

(1964) 291-294, es muy fragmentario y aparece escrito de izquierda a derecha, con triple alfabeto (griego, hebreo y fenicio): habla de alguien cuyo nacimiento está relacionado con Taurus. El segundo, publicado por JEAN STARCKY, *Un texte méssianique araméen de la grotte 4 de Qumrán*, en *Mémorial du Cinquantenaire de l'École des Langues Orientales de l'Institut Catholique de Paris* (Paris 1964) 51-66, parece referirse al Mesías, pero no dice nada de particular. Hay interesantes estudios sobre los mismos: J. CARMIGNAC, *Les horoscopes de Qumrán*: «Revue de Qumrán» 5 (1965-66) 199-206; M. DELCOR, *Recherches sur un horoscope hébraïque provenant de Qumrán*: «Revue de Qumrán» 5 (1966) 521-542 (carácter fatalista esenio del publicado por Allegro); ANDRÉ DUPONT-SOMMER, *Deux Documents horoscopiques esséniens découverts à Qumrán près la Mer Morte*, en *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (session de 18 juin 1965) (Paris 1965) p.239-253. Quizá es demasiado optimista al ver en el horóscopo publicado por Starcky «le témoignage que vers le temps ou naquit Jésus en une certain secte juive on attendait, on guettait dans le ciel l'apparition de l'étoile du Messie» (p.253).

⁵² El relato se encuentra en DIÓN CASIO, *Hist. Rom.*, 63,6, y en SUETONIO, *Nero* 13.

⁵³ A. DIETERICH, *Die Weisen aus dem Morgenlande*: ZNW 3 (1902) 1-14.

⁵⁴ *Die Geburtsgeschichte Jesu Christi* (Leipzig 1902) p.36s.

⁵⁵ J. HALEVY, *Notes évangéliques*: «Revue Sémitique» 11 (1903) 122-141.

⁵⁶ E. NESTLE, *Zu Mt 2*: ZNW 8 (1907) 73s.

⁵⁷ S. FRAENKEL, *Zu Mt 2*: ZNW 8 (1907) 241s.

⁵⁸ H. KEHRER, en su por otra parte meritísima obra *Die heiligen drei*

El repaso histórico de las opiniones sobre la condición y el lugar de procedencia de los magos que protagonizan nuestro episodio de Mt 2,1-12 no ha hecho más que comprobar la plurivalencia que se reconoce al término de magos y la dificultad de asignarles con certeza una patria segura.

A estas dificultades se añade —como dato muy digno a tener en cuenta— el mal concepto que los autores bíblicos tienen de los magos. Is 47,12-13 se mofa de los adivinos de Babilonia. Y en general el Antiguo Testamento prohíbe repetidamente el trato con los adivinos: Lev 19,31; Dt 18,10; 1 Sam 28,3; Jer 27,9; Mal 3,5. Concretamente, los magos están, en general, mal vistos: en Dn 1,20; 2,2.10; 4,4; 5,7 son un grupo que florece en la corte de Nabucodonosor e interpreta sueños y visiones, y relacionado con astrólogos (1,20), con encantadores (2,2) y adivinos (2,10; 4,4; 5,7). FILÓN DE ALEJANDRÍA habla de varias clases de magos, científicos unos y charlatanes otros⁵⁹. En el Nuevo Testamento, Hech 8,9-24 habla duramente de las artes mágicas de Simón de Samaría, y Hech 13,6-11 presenta a Pablo enfrentándose al mago Elymas, que trataba de impedir el acceso del procónsul Sergio Pablo a la fe. Es famosa en Efeso la quema de libelos mágicos ante Pablo (Hech 19,18-20). El Apocalipsis excluye de la Jerusalén celeste a los hechiceros (Ap 2,18; 22,15). En la misma línea de condenación de los magos se sitúan: SAN JUSTINO⁶⁰, SAN IGNACIO DE ANTIO-

Könige in Literatur und Kunst (Leipzig, Seeman, 1908-1909), hace suya la hipótesis de Dieterich. L. BIENKOWSKI, *De prototypo quodam romano Adorationis Magorum*: «Eos» 7 (1911) 45-56, explica en ese sentido las cuatro caras con relieves de una base de mármol blanco en el Casino de Villa Borghese, explicación que rechaza F. CUMONT, *L'Adoration des Mages et l'art triomphal de Rome*: «Atti della Pont. Accademia Romana di Archaeologia», series III, 3 (1932) 82-105. Siguen también a Dieterich: D. VÖLTER, *Die evangelischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu* (Strassburg, Heitz, 1911) p.103; KLOSTERMANN, *Handbuch zum Neuen Testament*, Band II (Tübingen 1919) p.160s; HERZFELD, en «Archaeologische Mitteilungen aus Iran» 4 (1932) 111; F. ZINNIKER, *Probleme der sogenannten Kindheitsgeschichte bei Matthäus* (Freiburg, Paulus Verlag, 1972) p.111-129.

⁵⁹ FILÓN, *De legibus specialibus* III 18.

⁶⁰ SAN JUSTINO, *Diálogo con Trifón* 78,9. Los magos de Mateo se habrían convertido de la superstición a la adoración del verdadero Dios.

QUÍA ⁶¹, ORÍGENES ⁶², SAN AGUSTÍN ⁶³, SAN JERÓNIMO ⁶⁴ y SANTO TOMÁS DE AQUINO ⁶⁵.

No faltan quienes piensen que los magos de Mt 2,1-12 pertenecen a la clase de magos condenados por la Biblia, y que su venida a Belén quiere significar el final del fatalismo y de la especulación astrológica. Tal es la opinión de CLARKE ⁶⁶ y MANN ⁶⁷. Para ambos autores, los magos de Mateo son judíos babilónicos dados a la magia, que colocan a los pies de Jesús el inseparable acompañamiento de sus encantamientos, que era el incienso y la mirra según los papiros mágicos ⁶⁸. Por eso no había podido Mateo citar a propósito de estos magos Is 60,6 ni Sal 72,10.

No explican estos autores cómo, si eran adivinos-astrólogos en sentido peyorativo, fueron conducidos por su error a conocer la verdad, sin que nunca se haya invocado el pasaje para justificar la magia de buena fe. Es curioso, al respecto, que ni siquiera en los Apócrifos haya aparecido la más leve actitud de simpatía hacia las prácticas astrológicas ⁶⁹.

La naturalidad con que Mateo introduce a los magos hace pensar que él no los considera incursos en la condena habitual de la Biblia. Así piensan los que tienen a los magos de Mateo por astrólogos científicos, sin carga peyorativa ⁷⁰. Más adelante veremos cómo intentan explicar estos

⁶¹ SAN IGN. DE ANTIOQUÍA, *Ad Ephesios* 19,3. Con este episodio «toda magia fue disuelta».

⁶² ORÍGENES, *Contra Celsum* 1,6 (MG 9,769).

⁶³ SAN AGUSTÍN, *Sermo XX de Epiph* II 3,4 (ML 38,1030).

⁶⁴ SAN JERÓNIMO, *In Isaiam* XIX 1 (ML 24,250).

⁶⁵ *Summa Theologica* III q.36 a.3 ad 3.

⁶⁶ W. K. LOWTHER CLARKE, *Divine Humanity* (London, SPCK, 1936) p.45-51.

⁶⁷ C. S. MANN, *Epiphany - Wise Men or charlatans?: «Theology»* 61 (1958) 495-500. E. A. TINDALL, *The Star of Bethlehem: ExpTim* 25 (1913-14) 45s viene a decir que eran unos embusteros.

⁶⁸ W. D. DAVIES, *The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge, University Press, 1964) p.79, sugiere que, como los magos de Egipto ante Moisés, los de Mt se rinden ante Jesús, nuevo Moisés.

⁶⁹ Tal es la conclusión del erudito trabajo de A. VITTI, *Apocryphorum de Magis enarrationes*: VD 7 (1927) 3-13, concretamente p.12s. Los únicos que intentaron apoyar en Mt 2 sus errores astrológicos fueron los priscilianistas. Véase antes (p.206s) el testimonio de San Gregorio Magno.

⁷⁰ Así G. DELLING en su art. Μάγος, en KITTEL-FRIEDRICH, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* IV (Stuttgart, Kohlhammer, 1942) p.362, que se inclina a hacerlos proceder de Babilonia; astrólogos cultos de

autores la relación que los magos de Mateo descubren entre la estrella y el Rey de los Judíos.

B. *El fenómeno astronómico de la estrella*

Elemento fundamental en el relato de los magos es *la estrella* del Rey de los Judíos, que dicen haber visto en Oriente (o al surgir) y que los ha movido a venir a adorarle (Mt 2,2), sobre la fecha exacta de cuya aparición se informa cuidadosamente Herodes (Mt 2,7); en la última etapa del viaje vuelven a verla, proporcionándoles gran alegría; luego los precede hasta que llega y se para sobre el lugar donde estaba el Niño (Mt 2,9-10).

Como datos individuantes de la estrella de los magos se destaca en el relato su *novedad* y su *relación con el Rey de los Judíos*. Se da por supuesto que se puede datar el momento de su aparición, lo cual hace pensar en un fenómeno astrológico fuera de lo normal o, por lo menos, nuevo. En segundo lugar, la estrella que vieron fue identificada por los magos como la estrella del Rey de los Judíos. Pudo pensar el Evangelista en una revelación especial; pero el relato *parece suponer que los magos disponían de elementos de juicio para su identificación*.

El término ἀστήρ, en singular, indica de suyo una estrella concreta⁷¹; pero, absolutamente hablando, podría designar cualquier fenómeno luminoso en el cielo.

Resulta problemático buscar en el relato de Mateo apoyaturas para identificar la estrella con *fenómenos astrológicos naturales* conocidos.

Así, por ejemplo, la impresión de que se tratara de sucesivas apariciones y ocultamientos de la estrella puede ser simple espejismo literario, acaso intentado para acentuar el

Persia, herederos de los caldeos, los llama F. J. SMITH, *The Magi and their Star*: «The Clergy Review» 5 (1953) 17-27. Influidos por cultos astrales y adictos a la astrología de los sabios de Oriente los creen E. BURROWS, *The Oracles of Jacob and Balaam* (London 1938) p.97-100; A. CHARBEL, *Mt 2,1.7: I Magi erano Nabatei?*: RivBibl 20 (1972) 571-583; P. GAECHTER, *Die Magierperikope (Mt 2,1-12)*: ZKTh 90 (1968) 257-295; G. HARTMANN, *Das astronomische Ereignis 1940-41 und der Stern der Weisen*: «Stimmen der Zeit» 138 (1941) 234-238.

⁷¹ Véanse las notas 9 y 10 de este mismo capítulo.

clima misterioso del relato. En realidad, no se habla de ocultamientos y nuevas apariciones. No se dice que la estrella *guiara* a los magos en su viaje a Jerusalén y que *desapareciera* al llegar allí, para reaparecer de nuevo al emprender el viaje de Jerusalén a Belén. La vieron en su lugar de origen, viajaron a Jerusalén como posible cuna del Rey de los Judíos e, informados de que debe haber nacido en Belén, emprenden la última etapa de su viaje.

Igualmente, la descripción de la reaparición de la estrella en este último tramo del recorrido es lo más contrario a cualquier fenómeno astrológico normal. O se trata de un acontecimiento preternatural y milagroso, o hay que pensar en un artificio literario del Evangelista con intencionalidad teológica. Apoyar en esta reaparición de la estrella (que *precede* a los magos en su breve recorrido de 10 km en dirección Norte-Sur, y que luego *se para* sobre el lugar donde está el Niño) la identificación con un fenómeno astrológico normal resulta totalmente imposible en base a ese movimiento y a esa parada. Por lo demás, el relato describe popularmente un fenómeno óptico de experiencia normal y frecuente: cualquiera que camine de noche mirando, pongo por caso, a la Estrella Polar, tendrá la impresión de que la estrella se mueve cuando él anda y se para cuando él se detiene⁷². La normal ilusión óptica se emplea aquí como subrayado derásico del Evangelista, que da la dimensión teológica de todo el pasaje. La gran alegría que, según el relato, sienten los magos al ver nuevamente la estrella en la etapa final de su recorrido —cuando no la necesitaban para nada— expresa el convencimiento de que la Providencia de Dios, que los puso en movimiento, los acompaña hasta el fin, como acompañaba a los israelitas por el desierto bajo la imagen de la nube que los precedía⁷³ o de la roca que los seguía⁷⁴. ¿No será una forma de insinuar que la luz que en el desierto guiaba a los israelitas conduce ahora a los paganos?

⁷² Por esta razón no ven necesidad de admitir movimiento en la estrella: W. CANTON, *The Star of the Magi*: «The Expositor», 5.^a serie, 9 (1899) 465-472; F. X. STEINMETZER, *Der Stern der Weisen*: KathKorresp 31 (1937) 7-11; 27-30 (concretamente p.28).

⁷³ Cf. Ex 13,21s; 40,34-38; Núm 9,15-23; Neh 9,19; Sal 78,14; 105,39.

⁷⁴ Cf. 1 Cor 10,4.

De todas formas, en el supuesto de la historicidad básica del relato mateano, y en base a los pocos datos que pueden ayudar a la identificación de la estrella como fenómeno astrológico normal, se han multiplicado las explicaciones sobre el particular. Para ello se han aprovechado al máximo las noticias sobre fenómenos astrológicos chocantes en los años próximos a la fecha del Nacimiento de Jesús ⁷⁵.

1. *El cometa Halley*. Este cometa fulgurante, que suele aparecer cada setenta y siete años, se cree que fue visible el año 741-742 de la fundación de Roma (= 12/11 a.C.). Cuando apareció el 20 de enero de 1910, el P. Lagrange (entonces en Jerusalén) asegura que lo vio venir del Este, apagarse y reaparecer bastantes días después en Poniente. El ilustre exegeta se sintió muy impresionado por el fenómeno, y aunque la fecha (12 a.C.) le parece inadecuada para identificar aquella remota aparición con la estrella de los magos, no rechaza la posibilidad de algo parecido.

BURROWS, que cree descubrir imágenes de la uranografía babilónica (el toro, la leona, el león, las aguas) en las Bendiciones de Jacob (Gén 49) y en las profecías de Balaam (Núm 23 y 24), considera posible que algo de ese tipo esté subyacente en el episodio de los magos. Dado que dicha uranografía relacionaba el nacimiento de los reyes con la estrella que brilla en el pecho de Leo, y que por eso llamaban Regulus, piensa Burrows que los magos, perteneciendo a esa misma escuela astrológica y conocedores de los oráculos de Balaam por contacto con los judíos de la cautividad, pudieron deducir el nacimiento del Rey de los Judíos al ver al cometa Halley en Géminis, el 26 de agosto, «pointed approximately towards Leo» ⁷⁶.

⁷⁵ Como exposición de las diversas explicaciones, cf. E. LUNDMARK, *Till frågen omn Messiasidins och den Nytestamentliga eskatologiens ursprung och utveckling*: «Swensk Theologisk Kwartalskrift» 26 (1950) 346-368, especialmente p.352-360; D. W. HUGHES, *The Star of Bethlehem Mystery* (London 1979).

⁷⁶ ERIC BURROWS, *The Oracles of Jacob and Balaam* (London, Burn Oates, 1938), especialmente p.97-100. Burrows piensa que los magos pudieran proceder de Commagène, región donde por estas fechas se relacionaba el nacimiento de los reyes con estrellas, especialmente con Leo. Cf. ENCISO VIANA, *La estrella de Jesús*, en *Por los senderos de la Biblia II* (Madrid, Studium, 1957) p.155-160.

BRUNS se inclina también por el cometa Halley⁷⁷. Piensa que su fecha de aparición (741-742 de Roma) va bien con la edad que Jn 8,57 y San Ireneo⁷⁸ atribuyen a Jesús, y añade que dos años más tarde Herodes inauguró Cesarea Sebaste, junto al mar, con una gran fiesta a la que acudieron embajadores de otros pueblos⁷⁹.

BROWN no cree posible la *identificación histórica* de la aparición del cometa Halley el año 12 a.C. con la estrella de los magos; pero cree probable que ese fenómeno, combinado con la venida de embajadores de Oriente a la fiesta de Herodes, diera lugar a la composición literaria de Mateo⁸⁰.

La hipótesis del cometa Halley no es aceptable.

Cuesta trabajo creer que el Evangelista pueda llamar ἄστηρ a un cometa. Y sería el único caso conocido en que la aparición de un cometa habría sido interpretada como *buen augurio*. Lo normal era considerarla *presagio de calamidades*⁸¹, si bien esto formaba parte de la creencia popular generalizada, que atribuía significación nefasta a cualquier fenómeno luminoso en el cielo⁸².

Difícilmente se aviene con la descripción de un cometa fugaz la indicación de que la estrella de los magos se para sobre el lugar donde estaba el Niño⁸³.

Pero la objeción más fuerte contra esta hipótesis es la fecha, demasiado prematura (12 a.C.), en la que —según ella— habría tenido lugar el nacimiento de Jesús. La edad

⁷⁷ J. E. BRUNS, *The Magi episode in Matthew 2*: CBQ 23 (1961) 51-54.

⁷⁸ SAN IRENEO, *Adv. Haer.* 22,5s (MG 7,784-786).

⁷⁹ JOSEFO, *Ant. Jud.* XVI 5,1.

⁸⁰ R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.172. Piensa asimismo que Mateo tiene presente este fenómeno W. E. PHIPPS, *The Magi and Halley's Comet*: TheolToday 43 (1986) 88-92.

⁸¹ Se suele recordar a JOSEFO, *De Bello Judaico* VII 12,1 (el cometa que voló durante un año al tiempo de la caída de Jerusalén). De estrellas como horóscopos favorables habla SUETONIO, *Augusto* 94.

⁸² Según CICERÓN, *De Divinatione* I 25,47, la noche en que Erasto incendió el Templo de Diana en Efeso, los magos de Persia que vieron el resplandor anunciaron que había nacido un hombre peligroso para Asia. Ese hombre iba a ser Alejandro Magno, que vino al mundo esa noche, razón por la cual la diosa —muy ocupada en su nacimiento— no pudo impedir el incendio de su santuario.

⁸³ Así J. M. SCHNEIDER, *Stern von Bethlehem (Mt 2,1-12)*: «Schweizerische Kirchenzeitung» 117 (1949) 78s, quien rechaza asimismo por el singular ἄστηρ la posibilidad de que se trate de una conjunción de planetas.

que los judíos atribuyen a Cristo en Jn 8,57 se considera hiperbólica, y el testimonio de Ireneo, que se basa en Juan para decir que durante la vida pública Jesús andaba entre los cuarenta y los cincuenta años, no tiene seguidores en la tradición patristica. El sincronismo con que Lc 3,1-2 data el comienzo de la actividad del Bautista, a la que sigue la vida pública de Jesús, comenzada cuando tenía «como unos treinta años», no permite adelantar su nacimiento a la fecha de aparición del cometa.

2. *Conjunción de Júpiter-Saturno en Piscis*. Otro fenómeno con el que muchos tratan de identificar la estrella de los magos es la triple conjunción de Júpiter y Saturno en Piscis, acaecida, según los cálculos astronómicos, el año 7 a.C.

Tal conjunción ocurre al coincidir, tal como se ven desde la Tierra, sus respectivas órbitas (de doce años la de Júpiter y de treinta la de Saturno). *Conjunción simple* suele ocurrir cada veinte años; la *triple* (tres veces con intervalo de tres o cuatro meses), cada ochocientos años aproximadamente; y la *triple en Piscis*, cada diez mil años. Según cálculos astronómicos, esta *triple conjunción de Júpiter* tuvo lugar el año 7 a.C., con Venus al principio del año y con Saturno en Piscis tres veces, en los meses mayo-junio, septiembre-octubre y diciembre⁸⁴.

⁸⁴ Aparte de los cálculos retrospectivos, tenemos documentos astronómicos de la época. Ya en 1903 F. VON OEFELE, *Die Angaben der Berliner Planetentafel P. 8279 verglichen mit Geburtsgeschichte Christi im Berichte des Matthäus* (Mitteilungen der Vorderasiat. Gesellschaft, VIII 2) (Berlin, Peiser, 1903), publicaba, transcrito de un papiro egipcio del año 42 d.C., un preanuncio de movimientos de planetas hecho el año 17 a.C. y que abarca hasta el 10 d.C. Más interesante es el llamado *Almanaque Babilónico*, que incluye en sus predicciones astronómicas para el 7 a.C. la triple conjunción Júpiter-Saturno en Piscis, y que se nos ha conservado en cuatro copias (tres del *British Museum* y una del *Vorderasiatisches Museum* de Berlin). Esta última copia fue publicada por S. SCHNABEL, *Der jüngste datierbare Keilschrifttext*: «Zeitschrift für Assyriologie» 36 (1924-25) 66-70, y en texto latino por J. SCHAUMBERGER, *Textus cuneiformis de Stella Magorum*: «Biblica» 6 (1925) 444-449, quien a su vez editó el texto cuneiforme de una de las copias del *British Museum* (Sp II 142 y Sp II 795) en su artículo *Der jüngste datierbare Keilschrifttext*: «Analecta Orientalia» 12 (1935) 279-287, y en *Ein neues Keilschriftfragment über die angeblichen Stern der Weisen*: «Biblica» 24 (1943) 162-169. Las cuatro copias juntas han sido recientemente editadas por A. J. SACHS y C. B. F. WALKER, *Kepler's view of the Star of Bethlehem and the Babylonian Almanac for 7/6 B.C.*: «Iraq» 46 (1984) 43-56, corrigiendo el error de Schnabel y Schaum-

A pesar de que los astrónomos aseguran que en el año 7 a.C. nunca estuvieron ambos planetas tan juntos que pudieran parecer una sola estrella, sin embargo —en base a una mala inteligencia de la opinión de Kepler que en seguida veremos—, a partir del siglo pasado, se generalizó la hipótesis de que la estrella de los magos fuera esa famosa *conjunción triple de Júpiter y Saturno en Piscis* (año 7 a.C.).

Se da como iniciador de esta opinión —dado que no fue exactamente la de Kepler— a FRIEDRICH MUNTER⁸⁵. Tuvo muchos seguidores a principios y mediados de nuestro siglo⁸⁶.

Se relaciona la estrella de los magos con este fenómeno en razón de su triple fase, que justificaría el ocultamiento y reaparición que parece suponer Mateo (2,7). Aunque no fue *nada extraordinario en luminosidad*, se piensa que pudo llamar la

berger, que consideraban las tablillas procedentes de Sippar, cuando en realidad provienen de Babilonia o, a lo sumo, de Borsippa, a 20 km al SO.

⁸⁵ F. MUNTER, *Der Stern der Weisen* (Havniae 1827).

⁸⁶ J. HONTHEIM, *Das Datum der Geburt Christi*: «Der Katholik» 87 (1907) 113-136, especialmente p.116-123; *Die Konjunction des Jupiter und Saturnus in Jahre 7 v.Ch.* (Mainz 1908); H. H. KRITZINGER, *Der Stern der Weisen. Astronomisch-kritische Studie* (Gütersloh, Bertelmann, 1911); F. X. STEINMETZER, *The Star of the Wise Men*: IrTheolQuart 7 (1912) 51-63; *Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi und ihr Verhältnis zur babylonischen Mythe* (Neutestamentlichen Abhandlungen, 2,1-2) (Münster 1910); A. VEZIN, *Das Messiasgestirn und die Jupiter-Saturn Konjunction des Jahres 7 v.Ch.*: «Gelve Hefte» 16 (1939-40) 360-369; G. HARTMANN, *Das astronomische Ereignis 1940-41 und der Stern der Weisen*: «Stimmen der Zeit» 138 (1941) 234-238; E. HOUDOUS, *The Gospel of the Epiphany* CBQ 6 (1944) 69-84; L. LIEBHART, *Die Seltenheit der Himmelserscheinung des Jahres 7 vor Christus*: TheolPraktQuart 102 (1954) 12-20; F. L. FILAS, *The Star of the Magi*: IrEccIRec 85 (1956) 432s; H. J. RICHARDS, *The three Kings*: «Scripture» 8 (1956) 23-28; J. PATSCH, *Die Magier aus dem Morgenland*: TheolPraktQuart 105 (1957) 1-8; E. STAUFFER, *Jesus, Gestalt und Geschichte* (Bern, Francke, 1957) p.34-36. Recientemente la defienden: K. FERRARI D'OCCHIEPPO, *Der Stern der Weisen, Geschichte oder Legende?* (Wien-München 1969) (hay reediciones de 1972 y 1978); *Der Stern der Magier*: «Anz. Oesterreich. Akademie der Wiss. Phil.-Hist. Kl. III (1974) 319-345; *The Star of Bethlehem*: «Quarterly Journal of the Royal Astronomical Society» 19 (1978) 517-520; J. ELLIOT (del Dunnsink Observatory de Dublin), *The Star of Bethlehem*: «Quarterly Journal of the Royal Astronomical Society» 19 (1978) 515-516; D. W. HUGHES, *The Star of Bethlehem Mystery* (London 1979).

Curiosa la tesis de R. A. ROSENBERG, *The «Star of the Messiah» reconsidered*: «Biblica» 53 (1972) 105-109, que, partiendo de Abrabanel, propone ver tal conjunción como signo de la transmisión de poderes de El-Saturno (= Yahveh) a Zeus-Júpiter (= Mesías).

atención de peritos en astrología⁸⁷, que forzosamente hubieron de relacionar su presencia con Palestina por especulaciones zodiacales entonces en boga. Parece claro que los antiguos sumerios y babilonios relacionaban a Júpiter con el *dominio del mundo*, y que Saturno en Oriente era considerado como la *estrella de Amurru* (la región *siro-palestina*). Piscis era signo del *Fin*. Por consiguiente, la conjunción de Júpiter y Saturno en Piscis podía ser interpretada como signo de que en ese año *aparecería en Palestina el Dominador del Final*⁸⁸, que para los magos de Persia era el último Saušyant de Zoroastro, identificado con el Mesías de los hebreos.

La fecha de la conjunción (año 7 a.C.) no difiere mucho de la que debe asignarse al nacimiento de Jesús, necesariamente acaecido algo antes —aunque tal vez no mucho— del año 4 a.C., en el que ocurre con toda certeza la muerte de Herodes.

A pesar de todo, la hipótesis que identifica la estrella de los magos con la triple conjunción de Júpiter y Saturno en Piscis ha sido y sigue siendo objeto de fuerte oposición⁸⁹.

El argumento principal de los oponentes es que difi-

⁸⁷ Cf. F. L. FILAS, *The Star of the Magi*: IrEcclRec 85 (1956) 432s. Se comprende, por otra parte, que el fenómeno o no fuera observado o no dijera nada a los no iniciados en las ciencias astronómicas.

⁸⁸ Cf. F. X. STEINMETZER, *Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi und ihr Verhältnis zur babylonischen Mythe* (Münster 1910) p.84-109; G. HARTMANN, *Das astronomische Ereignis 1940-41 und der Stern der Weisen*: «Stimmen der Zeit» 138 (1941) 234-238; E. STAUFFER, *Jesus. Gestalt und Geschichte* (Bern, Francke, 1957) p.34-36. Stauffer yuxtapone la clave astrológica romana, que en tiempos de Augusto veía en Júpiter el señorío de la última Aetas; en Venus (donde ocurrió la primera conjunción del año 7 a.C.), la estrella de los Julios, y en Saturno, el símbolo de la antigua Edad de Oro. Por ello, el fenómeno en cuestión podía significar también: *Aparecerá en la familia de los Julios el Dominador del mundo en la última Aetas* (= Augusto).

⁸⁹ Cf. M. HAGEN, art. *Stella Magorum*, en *Lexicon Biblicum* (Cursus Scripturae Sacrae) (Parisiis, Lethielleux, 1911), vol.III p.1070-1075; F. X. KUGLER, *Der Stern von Bethlehem*: «Stimmen aus Maria Laach» 83 (1912) 481-492; J. SCHAUMBERGER, *Textus cuneiformis de Stella Magorum*: «Biblica» 6 (1925) 444-449; *Iterum textus cuneiformis de Stella Magorum*: «Biblica» 7 (1926) 294-301; C. SCHOCH, *Der Stern des Messias*: «Biblica» 7 (1926) 295s; F. J. SMITH, *The Magi and their Star*: «The Clergy Review» 5 (1933) 17-27; J. M. SCHNEIDER, *Stern von Bethlehem (Mat 2,1-12)*: «Schweizerische Kirchenzeitung» 117 (1949) 78-79; D. H. CLARK-J. H. PARKINSON-F. R. STEPHENSON, *An astronomical re-appraisal of the Star of Bethlehem*: «Quarterly Journal of the Royal Astronomical Society» 18 (1977) 443-449.

cilmente puede llamarse ἀστήρ a la conjunción de dos planetas que visualmente no llegaron a fundirse ⁹⁰. Tampoco hay unanimidad en la simbología planetaria y zodiacal que se da como base para que los magos interpretaran el fenómeno como «la estrella del Rey de los Judíos» ⁹¹.

Otro argumento serio contra esta identificación es el hecho de que la conjunción de Júpiter-Saturno se da muy a menudo. En Piscis había tenido lugar (aunque no fuera triple) el año 126 a.C. durante nueve semanas, y de nuevo el 66 a.C. Si entonces no provocó el viaje de nadie, ¿por qué sí el año 7 a.C.? ⁹²

3. *Un planeta o estrella singular.* El primero en proponer esta tercera hipótesis fue JOHANNES KEPLER, a quien se ha querido presentar como partidario de la conjunción Júpiter-Saturno ⁹³. Realmente, para Kepler, la estrella de los magos habría sido una *Stella Nova* que pudo surgir cuando la triple conjunción de Júpiter-Saturno el año 7 a.C., como la que él vio el 10 de octubre de 1604 junto a Júpiter y Marte recién conjuntados, poco después de la conjunción de Júpiter-Saturno ocurrida el mismo año 1604 ⁹⁴.

⁹⁰ Por esta razón, O. GERHARDT, *Der Stern des Messias* (Leipzig-Erlangen, Deichert, 1922) p.56, piensa que se trata de Saturno (aunque en su conjunción con Júpiter en Piscis el año 7 a.C.).

⁹¹ J. K. FOTHERINGHAM, *The Star of Bethlehem*: JTS 10 (1908-1909) 116-119, había notado ya que en las tabletas publicadas por R. C. THOMPSON, *The Reports of the Magicians and Astrologers of Nineveh and Babylon*, la estrella relacionada con la muerte del rey de Amurru no era Saturno, sino Marte. Lo mismo piensa J. SCHAUMBERGER, *Stella Magorum et Conjunctio Saturni cum Jove annis 7 a.C. et 1940/41*: VD 20 (1940) 333-339, el cual afirma abiertamente: «Piscis esse sidus Israel commentum est Medii Aevi exeuntis. Antiquior est sententia Saturnum esse stellam Israel, sed tempore Christi nondum valebat» (p.337). Cuando poco antes de nacer Jesús aceptaron los judíos llamar al sábado *Dies Saturni*, comenzaron a pensar los romanos que los judíos no eran del todo ateos, sino que aceptaban al menos a Saturno. Así TÁCITO, *Hist.* 5,4.

⁹² Así C. SCHOCH, *Der Stern des Messias*: «Biblica» 7 (1926) 295s, donde cuenta que le hizo esta observación a Gerhardt, partidario de dicha identificación, y que le contestó: «Quizá también esos años vinieran magos a Jerusalén». Con SCHOCH concuerda SCHAUMBERGER, *Iterum textus cuneiformis de Stella Magorum*: «Biblica» 7 (1926) 294-301, concretamente p.301.

⁹³ Cf. A. J. SACHS y C. B. F. WALKER, *Kepler's view of the Star of Bethlehem and the Babylonian Almanac for 7/6 BC*: «Iraq» 46 (1984) 43-55.

⁹⁴ J. KEPLER, *De Stella Nova in pede Serpentarii* (Pragae 1606); *De Stella Nova Pars Altera* (Francofurti 1606), donde aconseja (p.208) aprovechar el nuevo aviso contemporáneo y prepararse a recibir a Cristo próximo.

Como se ve, la presunta *estrella nueva*, identificable según Kepler con la estrella de los magos, *no pasa de ser una simple hipótesis*. Por semejanza con la que él vio en 1604, otra «*stella nova*» del año 7 a.C. pudo ser visible durante el día como efecto de explosión, que pudo durar semanas y aun meses. Cada año se descubren varias estrellas nuevas, pero no son visibles a simple vista. Y no hay noticia de que, al tiempo de nacer Jesús, nadie observara semejante fenómeno ⁹⁵.

De una estrella nueva que se hizo visible en la primavera del año 5 a.C. hablan ciertas noticias astronómicas chinas ⁹⁶. Pero todo parece indicar que se trataba de un cometa ⁹⁷.

En Júpiter, conocido en la Antigüedad como «estrella del Rey», piensa Gaechter ⁹⁸; en Saturno, relacionado con los judíos, Gerhardt ⁹⁹; en Syrius, Ballantyne ¹⁰⁰, y en la estrella de la mañana, McKinlay ¹⁰¹. Pero ¿cómo puede hablarse de aparición de Júpiter o de Saturno, de Syrius o del lucero matutino como algo que indique el nacimiento de un Rey de los Judíos?

⁹⁵ M. HAGEN, en *Lexicon Biblicum* (Paris 1911), vol.III col.1072, habla de una que apareció el año 1572 (probablemente un cometa) y que por algunos fue tenida por similar a la de los magos y anunciadora de la segunda venida de Cristo. Teodoro Beza le dedicó un «elegante epigrama». La describió TYCHON DE BRAHE, *Opera omnia* (Francofurti 1648) libro I c.3 p.230s.

⁹⁶ Cf. D. H. CLARK-J. H. PARKINSON-F. R. STEPHENSON, *An astronomical re-appraisal of the Star of Bethlehem*: «Quarterly Journal of the Royal Astronomical Society» 18 (1977) 443-449.

⁹⁷ Véase en contra K. FERRARI D'OCCHIEPPO, *The Star of Bethlehem*: «Quarterly Journal of the Royal Astronomical Society» 19 (1978) 517-520; J. ELLIOT, *The Star of Bethlehem*: «Quarterly Journal of Royal Astronomical Society» 19 (1978) 515-516.

⁹⁸ P. GAECHTER, *Die Magierperikope (Mt 2,1-12)*: ZKTh 90 (1968) 257-295, concretamente p.281s. En p.284 rechaza abiertamente su conjunción con Saturno. Así también F. X. KUGLER, en «*Stimmen der Zeit*» (1912) 483.

⁹⁹ O. GERHARDT, *Der Stern des Messias. Das Geburts- und das Todesjahr Jesu Christi nach astronomischer Berechnung* (Leipzig-Erlangen, Deichert, 1922) p.56. Se trataría de Saturno (estrella singular en Mateo), pero en su conjunción con Júpiter en Piscis el año 7 a.C.

¹⁰⁰ J. V. BALLANTYNE, *The Star in the East*: ExpTim 28 (1916) 327.

¹⁰¹ MCKINLAY, *The Magi. How they recognized Crist's Star* (London, Holder and Stoughton, 1907). No he logrado ver el libro. Pero de él dice su autor, en el frontispicio de su obra, *Recent Discoveries in Luke's Writings* (London, Marshall, 1921): «... in which the date 8 b.C. for the Nativity was first demonstrated».

C. *Relación Estrella-Rey de los Judíos*

Sea cual fuere la opinión que se adopte sobre la naturaleza y origen de los magos y sobre el fenómeno de la estrella, la dificultad mayor estriba en precisar la relación que los mismos magos, según el relato evangélico, establecen entre la estrella que han visto y el nacimiento del Rey de los Judíos, a quien vienen a adorar.

A dos pueden reducirse las explicaciones más aceptadas.

1. En el supuesto de que los magos fueran persas, adictos al mazdeísmo, la profecía de Balaam sobre la estrella de Jacob, *entendida como anuncio del futuro Mesías hebreo*, que ellos identificaron con el tercero y último Saušyant prometido por Zaratustra, les habría llevado a ver en un fenómeno astrológico (sea cual fuere) la señal del nacimiento de ese ilustre personaje en Palestina, adonde ellos se sienten obligados a acudir para presentarle sus respetos. La Providencia de Dios lo habría dispuesto así.

2. Si se prefiere ver en los magos unos simples astrólogos orientales de buena fe, habrían sido las interpretaciones astrológicas en boga las que los habrían llevado a ver en un determinado fenómeno astral *el anuncio del nacimiento en Palestina de un Rey con credenciales de dominio universal*. Dios se pudo valer de sus concepciones erróneas para traerlos ante la cuna de su Hijo recién nacido.

Desde el punto de vista histórico, *ambas hipótesis son posibles*.

Y no hay motivos teológicos que pudieran impedir al Evangelista presentar así los acontecimientos. Resulta pueril objetar que Mateo no pudo hacerlo así porque habría «canonizado» la astrología o el dualismo mazdeísta. Decir que Dios se pudo valer de los errores no culpables de aquellos hombres para traerlos a la verdad es un principio apologetico frecuentemente empleado por los Padres de la Iglesia.

Pero ambas explicaciones tropiezan con dificultades exegéticas de monta, que las hace *muy poco probables*.

Comenzando por la segunda hipótesis, no consta que las interpretaciones astrológicas del antiguo Oriente dieran pie a la identificación de ningún fenómeno astral con el hecho

concreto del nacimiento de un prohombre en Palestina («Rey de los Judíos»). Las explicaciones hasta ahora presentadas carecen de base científica suficiente para llegar a esa conclusión¹⁰².

En cuanto a la primera explicación, la identificación del fenómeno astral con la profecía de Balaam, que se supone conocida por los discípulos de Zaratustra y coincidente con sus esperanzas mazdeístas, presenta una dificultad muy de fondo: la estrella de Balaam —en sus famosos oráculos— *se identifica con el personaje en cuestión*, mientras que los magos han visto en ella un simple indicio de su nacimiento y, por tanto, *algo distinto de él*. En otros términos: la dificultad para explicar el episodio de los magos por influjo de la profecía de Balaam, *desde la lógica histórica subjetiva de sus reacciones*, está en que el oráculo habla de una *estrella metafórica*, que será la Monarquía israelítica futura o el Mesías en concreto; mientras que aquí se trata de una *estrella real*, distinta del personaje profetizado, que los magos habrían reconocido como *signo del nacimiento* del Mesías. El paso de la *Monarquía al Mesías* en concreto está claro en la tradición judía pre-evangélica. Pero el paso de la *identificación con el Mesías* a ser *signo de su nacimiento* resulta inexplicable en el momento histórico en que se escribe Mateo 2.

Si la tradición judía no había dado ese paso, mal pudieron darlo nuestros magos de Oriente, cuyos conocimientos sobre Balaam eran debidos a sus contactos con el pueblo hebreo. Si este último paso lo da Mateo —y alguien tuvo que darlo, ¿por qué no pudo ser el Evangelista?—, no se puede explicar en base a él la relación que los magos —casi cien años antes— vieron entre la estrella y el nacimiento del Rey de los Judíos.

Pero veamos el asunto con más detalle.

D. *La estrella de Jacob en los oráculos de Balaam*

En el pasaje de Núm 24,17 Balaam dice textualmente:

«De Jacob nace-luce (o avanza) una estrella.
Se levanta un cetro de Israel».

¹⁰² Véase la nota 91 de este mismo capítulo.

En el TM se da doble lectura del primer estico: en una el verbo es נָצַח = avanza; en la otra, נָצַח = nace, luce. Ambos van bien a una estrella. Los LXX leyeron, sin duda, la segunda, puesto que traducen: ἀνατελεῖ ἄστρον.

En cualquier hipótesis, el texto original hebreo presenta en paralelismo dos imágenes (estrella y cetro), que evidentemente, por el contexto, se refieren al mismo personaje: un futuro príncipe o rey de Israel

«que aplasta los costados de Moab
y el cráneo de todos los hijos de Set.
Edom es su posesión...
De Jacob sale el dominador
y devasta a los supervivientes de la ciudad»
(Núm 24,17-19).

Con razón ha notado BURROWS¹⁰³ que los vaticinios de Balaam (Núm 23 y 24), como en buena parte las Bendiciones de Moisés (Dt 33), se inspiran en las Bendiciones de Jacob (Gén 49), que se expresan en simbología astral (toro, león, aguas, saetas...). En esa línea, el paralelismo estrella-cetro en Núm 24,17 sería un subrayado astral al cetro y báculo de Gén 49,10, con referencia tal vez a la estrella que brilla en el pecho de Leo y que los antiguos llamaron *Regulus*.

Si esto es así, *estrella y cetro* en Núm 24,17 serían dos imágenes superpuestas de carácter astral para indicar, en lenguaje uranológico, la futura realeza que había de hacer grande a Israel (símbolo-presagio de la Monarquía davídica). Posiblemente no hay en la profecía de Balaam alusión personal alguna, sino simple referencia a la institución monárquica futura.

Muy pronto se produce un cambio semántico importante: de *símbolo* que era *de una institución* (la Monarquía

¹⁰³ E. BURROWS, *The Oracles of Jacob and Balaam* (Bellarmin Series, III; ed. SUTCLIFFE) (London, Burns Oates, 1938). Aparte de un largo capítulo sobre la uranografía babilónica en los oráculos de Jacob (p.1-68), estudia la influencia de estos oráculos en los de Balaam (p.71-79) y en las profecías mesiánicas (p.80-100). Cf. J. ENCISO VIANA, *La estrella de Jesús*, en *Por los senderos de la Biblia II* (Madrid, Studium, 1957) p.155-160.

israelítica), la estrella y el cetro de Jacob se convierten en *símbolo personal*.

Ya la versión griega de los LXX, que mantenía *estrella* en el primer estico de Núm 24,17, sustituía *el cetro* del segundo estico por *un hombre*:

ἀνατελεῖ ἄστρον ἐξ Ἰακωβ
ἀναστήσεται ἄνθρωπος ἐξ Ἰσραήλ.

La cosa está absolutamente clara en los *Targumim* o versiones parafrásticas arameas de la Biblia, que en Núm 24,17 interpretan las dos imágenes como *sinónimas de la persona del Mesías*. Todos los *Targumim* que han llegado a nosotros (Neophyti, Onqelos, Pseudo-Jonatán y Fragmentario) actualizan el texto en sentido mesiánico *por sustitución*. En la traducción aramea desaparecen los términos *estrella y cetro*, sustituidos por *la persona del Mesías*.

El primer estico es traducido unánimemente: «Surgirá un Rey de Jacob» (se ha sustituido «estrella» por «Rey»).

En el segundo hay pequeñas variantes:

— «Y un Redentor y un Jefe en Israel» (Neophyti y Fragmentario).

— «Y un Mesías en Israel» (Onqelos y Pseudo-Jonatán).

Está claro que «cetro», en todos, ha sido sustituido por la persona del futuro Mesías.

Concuerd a la literatura judía intertestamentaria.

En el *Documento de Damasco* (CD VII 18-20) la estrella y el cetro, que aparecen paralelos en Núm 24,17, se aplican a personas distintas: el Intérprete de la Ley y el Príncipe de toda la Congregación, respectivamente ¹⁰⁴. Pero nótese que los dos son personas.

El *Testamento de Leví* 18 aplica el pasaje al Sacerdote nuevo. Aunque habla de *su estrella*, parece influido por

¹⁰⁴ «La estrella es el intérprete de la Ley (el derasista) que ha de venir de Damasco, según está escrito: “Alzase en Jacob una estrella, surge un cetro de Israel” (Núm 24,17). El cetro es el Príncipe de toda la Congregación; y al momento de su aparición hará añicos a todos los hijos de la destrucción». Parece ser un personaje histórico del cual habla en VI 7.

Mateo 2, puesto que luego describe el Sacerdote como luz resplandeciente que disipa las tinieblas ¹⁰⁵.

El *Testamento de Juda* 25 habla de un cetro común a las doce tribus en el que tiene parte Leví antes que Judá ¹⁰⁶. Pero el mismo *Testamento de Judá* 24 (acaso reflexión posterior) identifica ambas cosas —estrella y cetro— con el Mesías davídico de Judá ¹⁰⁷.

Sabido es que la redacción actual del *Testamento de los 12 Patriarcas* tiene claras interpolaciones cristianas. A pesar de todo, las expresiones en nuestro caso son muy ambiguas. No se habla de «estrella», sino de astro, que se compara con el sol. Y aun cuando hablan de *astrum ipsius*, se están refiriendo claramente al mismo Sacerdote nuevo o Mesías davídico que... *refulgebit... resplandeat...*

Pero eso es todo lo que la tradición judía precristiana pensaba de la estrella de Jacob en los oráculos de Balaam. Ciertamente, la identificaba con un personaje de los tiempos mesiánicos, preferentemente el esperado Mesías davídico. La estrella mencionada por Balaam sigue siendo una *mera descripción simbólica de un personaje futuro bajo imagen astral*. No es, como en Mateo, una *estrella real* que sirva de *referencia indicativa para conocer el nacimiento* de ese personaje.

Todavía en la época rabínica la estrella sigue identificándose con personajes concretos. Rabi Aqiba, según el Talmud Jerosolimitano (*Taanith* IV 2,67d), aplicaba el texto a Bar Kosba, caudillo de la segunda sublevación judía ¹⁰⁸.

¹⁰⁵ «Et orietur astron ipsius (ἀνατελεῖ ἄστρον αὐτοῦ) in coelo, sicut Rex, illuminans lumen cognitionis in sole diei: et magnificabitur in orbe terrarum usque ad adsumptionem ipsius. Ipse resplendeat sicut sol in terra, et tollet omnes tenebras quae sunt sub coelo, et erit pax in omni terra» (sigue alusión claramente cristiana al canto de los ángeles y a los cielos que se abren y dejan oír la voz del Padre en el Bautismo...) (MG 2,1067).

¹⁰⁶ «Sceptrum vestrum in Israel erimus: Levi primus, secundus ego, tertius Joseph, quartus Benjamin...» (MG 2,1083).

¹⁰⁷ «Et poste haec orietur vobis astrum ex Jacob in pace, et exsurget homo ex semine meo (ἀνατελεῖ ὑμῖν ἄστρον ἐξ Ἰακώβ... καὶ ἀναστήσεται ἄνθρωπος ἐκ τοῦ σπέρματος μου), ut sol justitiae ambulans cum filiis hominum in mansuetudine... Tunc refulgebit sceptrum regni mei (ἀναλάμψει σκῆπτρον βασιλείας μου) et a radice vestra nascetur propago; et in eo ascendet virga justitiae gentibus» (MG 2,1083).

¹⁰⁸ Cf. EUSEBIO, *Hist. Eccl.* IV 6.

E. ¿Qué pensar, pues, de los magos y la estrella?

Una investigación honesta sobre el episodio de los magos no puede limitarse a una exhaustiva exposición de las hipótesis presentadas sobre el particular. Exige una valoración de las mismas y una toma de postura razonada.

Ambas cosas, con modestia y miedo, intento hacer en las líneas que siguen. Impresiona la autoridad de tantos exegetas beneméritos que han defendido las posturas ya indicadas. Si me atrevo a discrepar, quiero hacerlo sin arrogancia y siempre con temor a equivocarme, pero con afán sincero de ayudar al esclarecimiento de un problema exegeticamente complicado.

Mi opinión pudiera concretarse en estos puntos:

1. *La estrella de los magos no es identificable con ningún fenómeno natural astronómico históricamente acaecido.* La evidente insuficiencia de las hipótesis aducidas para identificar la estrella de los magos con uno u otro fenómeno histórico de orden astronómico aconseja renunciar a cualquier intento de explicar lo sucedido *en clave natural*. Ninguna de las identificaciones propuestas satisface las indicaciones del relato mateano, las cuales difícilmente se pueden entender como descripción histórica de un fenómeno natural. La doble aparición de una estrella, que la segunda vez se mueve de Norte a Sur a paso de hombre, para terminar parándose sobre donde está el Niño, no es asimilable a ningún acontecimiento astronómico conocido¹⁰⁹. Da la impresión de que los esfuerzos hechos para identificar nuestra estrella con algún fenómeno astral acaecido responden a la preocupación apologética de salvar la historicidad del relato sin necesidad de admitir una estrella milagrosa. Pienso, sin embargo, que la disyuntiva es esta otra: o se acepta el

¹⁰⁹ Consideran milagrosa la estrella de Mateo 2: F. BOLL, *Der Stern der Weisen*: ZNW 18 (1917/18) 40-48, concretamente p.46s; F. J. SMITH, *The Magi and their Star*: «Clergy Review» 5 (1931) 17-27; J. SCHAUMBERGER, *Textus cuneiformis de Stella Magorum*: «Biblica» 6 (1925) 444-449; J. SCHNEIDER, *Stern von Bethlehem*: «Schweizerische Kirchenzeitung» 117 (1949) 78-79; D. SQUILLACI, *I Magi*: PalCler 39 (1960) 16-20. Quizá exagera J. C. MARSH-EDWARDS, *The Magi in Tradition and Art*: IrEcclRec 85 (1956) 1-9, al afirmar que la Iglesia pensó siempre en una estrella especial. Véase en contra F. L. FILAS, *The Star of the Magi*: IrEcclRec 85 (1956) 432s.

carácter *preternatural* del fenómeno, o hay que renunciar a la estricta historicidad del relato y explicar los detalles descriptivos de Mateo como *artificio literario* enmarcado en la intencionalidad teológica del Evangelista.

2. *La hipótesis de que la estrella fuera realmente un fenómeno preternatural es posible, pero exegéticamente poco probable.* No se puede excluir *a priori* la posibilidad de un acontecimiento milagroso. Pero el Evangelista no lo afirma. La visión de la estrella por los magos en Oriente (o al surgir) no se refiere como si hubiera sido un milagro. Nada en el relato descubre que el Evangelista presente lo ocurrido como tal. Por el contrario, aun a trueque de dejar muchos cabos sueltos, *Mateo da la impresión de querer explicar naturalmente* el desplazamiento de estos hombres, atribuyendo a su condición de magos la resolución de ponerse en camino por la simple aparición de una estrella que —no se sabe por qué— interpretan como estrella del Mesías. Pienso que —puesto a explicarse en clave histórica— si el Evangelista hubiera considerado tal la aparición de *una estrella milagrosa*, habría reafirmado más claramente su carácter preternatural y nos habría dicho por qué camino —*preternatural* también, sin duda— supieron los magos que era anuncio del nacimiento del Mesías. La descripción de Mateo no afirma ni el carácter milagroso de la estrella ni el origen preternatural o revelado de su identificación con el nacimiento del Rey de los Judíos. Ello justifica, en buena parte, los esfuerzos exegéticos por explicar naturalmente ambas cosas.

El único detalle aparentemente preternatural en la descripción de la estrella por parte de Mateo es el dato de que, al salir los magos de Jerusalén camino de Belén, «los precedía, hasta que, llegando, se paró sobre el lugar donde estaba el Niño» (Mt 2,9). Pero ya antes hemos visto el claro artificio literario de esta frase, cuyo alcance natural es evidente (siempre que nos movemos de noche da la impresión de que la estrella a la que miramos va delante y se para cuando nos paramos) y cuyo valor derásico teológico resulta indudable (la Providencia que movió a los magos a ponerse en camino hacia Jesús no paró hasta dejarlos de rodillas ante El).

Si la descripción de Mateo no permite asimilar la estrella a un fenómeno astronómico natural, ni la presenta como algo preternatural históricamente acaecido, parece que se impone la tercera hipótesis.

3. *El relato de los magos es una construcción derásica con base histórica.* Es la conclusión que se impone tras desechar la explicación en *clave estrictamente histórica*. Si, como parece evidente, la estrella de los magos no es asimilable a ningún fenómeno astral históricamente acaecido, y si no se demuestra que Mateo la quiera presentar como hecho preternatural realmente sucedido, su presencia en el relato ha de responder a una determinada finalidad literaria del autor, que podemos y aun debemos tratar de descubrir.

En el Epílogo de nuestro libro (p.377ss) aclararemos lo que entendemos por derásico en Mateo 1-2.

Decir que el episodio de los magos es una construcción derásica equivale a decir que en la elaboración literaria del dato básico ha primado la preocupación catequética de desentrañar el contenido religioso del hecho con las técnicas y procedimientos con que el pueblo hebreo tradicionalmente explicó y actualizó los acontecimientos de su historia.

Cuando un predicador de nuestros días trata de aplicar a la vida de los creyentes actuales lo que pasó en la Historia Sagrada, lo hace con *deducciones conceptuales*: primero *eleva* a tesis permanente (modo de proceder habitual en Dios o norma de conducta humana valedera para siempre) la peripecia anecdótica del pasado, y *desciende* luego a la situación coyuntural de hoy, para *concretar* la interpretación teológica de lo que pasa actualmente, o el comportamiento moral que en estas circunstancias debemos adoptar. De lo que allí y entonces pasó *se deduce* lo que aquí y ahora debemos pensar y hacer.

El hebreo que hace derás (es decir, que actualiza la revelación anterior) evita las deducciones conceptuales. Describe la historia acaecida de forma que el lector, sin necesidad de explicaciones, intuitivamente, descubra el mensaje teológico que hay en ella. Y lo hace adornándola con recursos imaginativos frecuentemente tópicos, que subrayan y traen a primerísimo plano el *theologumenon* (o

dimensión religiosa) del suceso. Con ello, a menudo, el relato pierde en categoría de documental cronístico, y empeñarse en considerarlo tal sería falsearlo. No pretende ser fotografía de reportero en la página de sucesos de un periódico. Intenta dar al lector gráficamente la interpretación de los hechos que el periódico necesita dar aparte en el artículo de fondo o en las páginas densas de opinión.

La preocupación por el *subrayado teológico* que prima en el derasista hace que entre sus procedimientos gráficos abunden los trazos de ornamentación preternatural. Para que el lector más ignorante descubra en el relato del Exodo la mano de Dios, que evidentemente fue quien realizó la gesta, se multiplican los rasgos de intervención preternatural (plagas, paso del Mar Rojo, maná, agua que brota de la roca, nube que precede y acompaña marcando el comienzo y el final de cada etapa, etc.). En el mismo marco se insertan con naturalidad leyendas como la que presenta a la roca-fuente del desierto siguiendo a los viajeros en su recorrido (tradición rabínica a la que alude 1 Cor 10,4).

En el primer volumen de su obra monumental sobre el derás¹¹⁰, DOMINGO MUÑOZ LEÓN, tras haber mostrado la coincidencia básica del Nuevo Testamento (p.201-540) con la literatura targúmica (p.63-200) en la actualización del Antiguo, dedica un amplio *excursus* a lo que llama *derás intraneotestamentario*, en el que muestra que los autores del Nuevo Testamento no sólo emplean los mismos procedimientos derásicos que los targumistas al citar el Antiguo Testamento, sino que esas mismas técnicas derásicas aparecen en el tratamiento que la primitiva comunidad cristiana da a las palabras de Cristo y aun a los datos históricos tradicionales sobre la vida y actuación del Salvador (p.543-606).

Viniendo más en concreto al episodio de los magos, me inclino a pensar que nos hallamos ante un tratamiento derásico de un dato, histórico en la base, cuyo trascendental

¹¹⁰ D. MUÑOZ LEÓN, *Derás. Los caminos y sentidos de la Palabra Divina en la Escritura*. Primera serie: *Derás targúmico y derás neotestamentario* (Madrid, CSIC, 1987). Cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Derás y Nuevo Testamento. A propósito de un libro reciente*: EB (1988) 303-314.

contenido teológico ha sido subrayado por Mateo¹¹¹ con elementos clásicos y tópicos del tradicional derás judío.

Siempre en el supuesto, que me parece sólidamente probable, de que la tradición oral presinóptica recogiera el dato vago e impreciso de que Jesús, recién nacido, fue reconocido como Mesías por visitantes preternaturalmente advertidos de su condición de tal (ése pudo ser el caso de los padres del Precursor, que desaparecieron muy pronto, pero cuyo recuerdo conservó María), el autor de Lucas 1-2 habría visualizado gráficamente el dato en el episodio de los pastores, representantes del pueblo elegido, que son ilustrados mediante una revelación angélica; por su parte, Mateo lo habría plasmado en el episodio de los magos, representantes del mundo gentil, que en su condición de astrólogos habrían sido alertados por una estrella.

Lo más derásico en ambas construcciones es el subrayado teológico que recalca la intervención providencial de Dios para el reconocimiento de Jesús como Mesías: en Lucas, el resplandor de luz que envuelve a los pastores y el ángel del Señor que, como de costumbre en el derás judío, es el encargado de interpretar teológicamente el acontecimiento; en Mateo, una estrella que los magos ven en Oriente y que —no se dice cómo ni por qué— ellos interpretan como estrella anunciadora del nacimiento del Rey de los Judíos.

Se comprende que en Mateo, tratándose de unos magos orientales, no haya aparición angélica. Posiblemente la ausencia de este usual intérprete de la dimensión teológica del hecho explique la anomalía de que en el relato evangélico quede manco al lector el fenómeno luminoso de la estrella, cuya función indicadora del acontecimiento extraordinario se da por conocida de los magos, sin que nosotros sepamos cómo llegaron a ese conocimiento.

Es verdad que en la tradición apócrifa ángel, estrella y fenómeno luminoso se confunden e intercambian. El *Evangelio árabe de la Infancia* 7 dice que, para el regreso de los magos

¹¹¹ Con perdón de SEGALLA (véase la anterior nota 21 de este mismo capítulo) y de otros autores empeñados en distinguir los presuntos estratos —tradicional y redaccional— de Mateo 1-2 (véase lo dicho en p.20ss), pienso que el redactor actual trabaja sobre datos imprecisos de una tradición oral preliteraria.

a su patria, «se les apareció un ángel que tenía la misma forma de aquella estrella que los había servido de guía en el camino». Y la redacción siríaca del mismo capítulo presenta como *ángel en forma de estrella* la primera visión de los magos (precisamente el que trasladó a Habacuc con la cesta de la merienda a la cueva de los leones para alimentar a Daniel), que luego de Jerusalén a Belén se presenta como *columna de fuego*, y al regreso a su país los vuelve a acompañar como *ángel en forma de estrella*¹¹².

Pero la estrella de Mateo, literariamente, nada tiene que ver con la luz que resplandece en el lugar donde nace un héroe. No es parangonable a los resplandores que iluminaron la casa donde nació Moisés¹¹³, ni con los 43 aumentos que adquirió la luz del sol el día del nacimiento de Isaac¹¹⁴, ni menos aún con los fenómenos luminosos que acompañan a las teofanías o angelofanías (ausentes éstas en nuestro caso).

El único paralelo en la literatura relacionada con el mundo de la Biblia sería la leyenda midrásica relativa al nacimiento de Abraham, según la cual «el día en que él nació se levantó una estrella y devoró cuatro estrellas en el cielo»¹¹⁵. Pero el origen tardío de estas leyendas hace improbable cualquier dependencia de Mateo respecto a ellas.

En conclusión: la referencia a la estrella es original del episodio de los magos en Mateo 2. Si no fue un fenómeno natural ni un acontecimiento histórico milagroso, hay que

¹¹² Cf. A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios Apócrifos* (Madrid, BAC, 1956) p.331, nota 10. SAN EFREM, en su *Homilia XIV de Epiphania*, hace decir a los magos hablando con María: «Angelus de quo loqueris ipse est qui venit sub specie stellae et apparuit nobis».

¹¹³ Cf. *Sota* 12 y *Rabbah Ex*.

¹¹⁴ El dicho se atribuye a R. Chanina b. Levi: «El día en que nació Isaac aumentó Dios la luz del sol 48 veces en comparación con su luz normal» (*Pesiqtha Rabbathi* 42).

¹¹⁵ Cf. HOROWITZ, *Sammlung kleiner Midraschim* 1,43 (citado en STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch* [München 1923] II 77). La versión más extensa de esta leyenda, recogida de la *Jewish Encyclopaedia* I 80, fue considerada inspiradora de Mateo 2 por E. NESTLE, *Zu Mt 2*: ZNW 8 (1907) 74. Pero S. FRAENKEL, *Zu Mt 2*: ZNW 8 (1907) 241 arguye no ser anterior al *Sefer hajjasar*, del s.XII de nuestra era, muy influido ya por leyendas árabes.

buscar en la preocupación catequética del autor del relato la razón que literariamente justifique su presencia en él.

Parece indiscutible que la preocupación catequética del autor del relato es mostrar que el Niño nacido en Belén es, desde su nacimiento, el esperado *Mesías davídico*, *Rey de los Judíos*. Frente a la idea muy extendida de que el Mesías había de recibir su investidura de tal en edad adulta mediante la unción por obra de Elías redivivo, la tradición cristiana presinóptica tiene muy claro que Jesús, desde que nace, es ya el Mesías ¹¹⁶.

Mateo expresa esta idea mostrando que el Niño recibe ya en la cuna el homenaje que los profetas habían anunciado antes.

Aunque sin cita explícita, la ofrenda de los magos según Mt 2,11 —«y postrándose le adoraron (προσεκύνησαν αὐτῷ)... y le ofrecieron dones: oro, incienso y mirra (προσήνεγκαν αὐτῷ δῶρα, χρυσὸν καὶ λίβανον καὶ σμύρναν)»— es clara alusión al *Salmo 72,20s*:

«Los Reyes de Tarsis y las islas traerán dones (δῶρα προσοίσουσιν).

.....
Y la adorarán todos los reyes» (προσκυνήσουσιν αὐτῷ πάντες οἱ βασιλεῖς).

Y a *Isaías 60,6*:

«Todos vendrán de Sabá, trayendo oro e incienso» (φέροντες χρυσὸν καὶ λίβανον).

El salmo 72 es claramente mesiánico. Aunque dedicado a Salomón, ha sido considerado siempre por la tradición judía y cristiana como anuncio del futuro Rey davídico, objeto de las esperanzas de Israel. Isaías 60, por su parte, es un canto a la Jerusalén futura, como capital del Reino mesiánico que el Deutero-Isaías vislumbra desde la cautivi-

¹¹⁶ Cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los Evangelios de la infancia*. III: *Nacimiento e infancia de Juan y de Jesús en Lucas 1-2* (Madrid, BAC, 1987) p.88s, y más extensamente en «*Encontraréis a un niño envuelto en pañales*» (Lc 2,12): «Targum, Derash, Berith» (In Memoriam del Prof. ALEJANDRO DIEZ MACHO) (Madrid, Cristiandad, 1985) p.647-655.

dad. En el día de la restauración mesiánica todos los pueblos caminarán al resplandor de la ciudad que la simboliza.

Es indudable que el autor de Mateo 1-2 piensa en estos pasajes y los aplica al Mesías recién nacido por el típico procedimiento derásico del *remez* o alusión. Pero no monta el relato en función de su cumplimiento. Los protagonistas no son reyes de Tarsis (Is 60,9; Sal 72,10), ni provienen de Madián y Efá (Is 60,6), ni de Sabá (Is 60,6; Sal 72,10), ni de Cedar o de Nebayot (Is 60,7), ni de Sebá (Sal 72,10.14). Son magos y proceden genéricamente de Oriente. La luz que los guía (o, al menos, los pone en movimiento) no es el resplandor de Jerusalén, como en Isaías 60, sino una estrella que ven en Oriente, pero no en Jerusalén, donde —paradójicamente— parece que la han perdido de vista ¹¹⁷.

Así, pues, la concreción de los protagonistas en magos y la aparición de la estrella desentonan en el concierto de los textos mesiánicos (Sal 72 e Is 60), claramente aludidos. Su presencia en el relato solamente se explica o por imperativo histórico (datos reales que no se pueden falsear) o por intención adicional de ofrecer derásicamente otra nueva alusión que actualice algún otro pasaje bíblico.

Cabría la hipótesis de que Mateo hubiera concretado en unos extranjeros la presencia tradicional de unos visitantes ante la cuna del Niño y hubiera querido proyectar al tiempo de su nacimiento —puesto que desde entonces ya era tal— el reconocimiento de su mesianidad por los gentiles. No me atrevo a rechazar la posible hipótesis de un dato histórico que relacione la profesión de magos orientales y la visión de algún fenómeno luminoso en el cielo como determinante de la venida de unos extranjeros a Jerusalén preguntando por el Dominador del mundo. Conocido es el testimonio de SUTONIO, que habla de una expectativa generalizada en todo el Oriente a este respecto: «Antigua y arraigada creencia, extendida por todo el Oriente, era que el imperio

¹¹⁷ Me resisto a creer que Mateo se aparte del optimismo del Deutero-Isaías porque piense que la ceguera de los judíos en rechazar al Mesías los ha privado de su papel de guías mesiánicos y ha hecho que la Providencia procure luz directa a los gentiles, reduciendo el liderazgo del pueblo hebreo al testimonio profético del Antiguo Testamento que en el relato ejercen los escribas.

del mundo pertenecería por aquel tiempo a un hombre salido de Judea»¹¹⁸. En este clima cualquier extranjero pudo llegar a Jerusalén preguntando por ese personaje, cuyo nacimiento podía haber deducido de cualquier señal luminosa extraña, como solía acontecer¹¹⁹.

De todas formas, la descripción que Mateo hace de la visita de estos personajes es clarísima alusión a otro pasaje profético del Antiguo Testamento, cuyo cumplimiento en Cristo descubre el Evangelista y posiblemente le da pie para la forma literaria en que construye el relato.

El sucinto *carnet de identidad* con que Mateo presenta a los protagonistas del episodio (μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν) y la relación que ellos establecen entre una estrella que han visto y la persona por la que preguntan, calificándola de «Rey de los Judíos», tenía para los lectores inmediatos del Evangelista una resonancia indudable del oráculo de Balaam en Núm 24,17. En la versión griega del Antiguo Testamento que los lectores de Mateo manejaban (la de los LXX), el adivino Balaam dice proceder ἀπ'ἀνατολῶν y anuncia una «estrella en Jacob» que se pone en paralelismo con «un hombre en Israel», dando así pie para que la tradición judía posterior concretara en un individuo —el Mesías, Rey davídico— la institución de la monarquía israelítica a la que se refiere el oráculo, y propiciando de esa manera la distinción real entre *estrella* y *Rey de los Judíos* que por primera vez aparece en Mateo¹²⁰.

Las dificultades que ya encontrábamos antes para atri-

¹¹⁸ «Percrebuerat Oriente toto vetus et constants opinio esse in fatis ut eo tempore Judaea profecti rerum potirentur»: SÜETONIO, *Vitae Caesar.*, *Vespas.* IV. Cf. TÁCITO, *Hist. Rom.* 5,13, y JOSEFO, *De Bello Judaico* VI 5,4. Aunque los tres —¡también Josefo!— lo creen cumplido en Vespasiano, es evidente que la creencia de que un hombre salido de Judea por aquel tiempo había de dominar al mundo estaba muy extendida.

¹¹⁹ De la extensión de la creencia vulgar que relacionaba a cada hombre —sobre todo, a los personajes importantes— con una estrella es testimonio claro la refutación que de ello hace PLINIO, *Historia Naturalis* II 6,8. Por supuesto, era un dogma de la antigua astrología «científica».

¹²⁰ En un ambiente en que los lectores estuvieran habituados a las versiones arameas de los Targumim, esta distinción que Mateo establece entre la estrella y el nacimiento del Mesías sería imposible de relacionar con Núm 24,17, ya que en dichas versiones los términos «estrella» y «cetro» del TM habían desaparecido sustituidos por la persona del Mesías en ambos esticos.

buir a los magos, en base al oráculo de Balaam, la distinción entre «estrella» y «Rey de los Judíos» eran y siguen siendo insolubles desde una lectura del pasaje hecha *en clave histórica*. Pero dejan de existir cuando el pasaje es leído *en clave derásica*. *Históricamente* no pudieron unos magos seguidores de Zaratustra deducir de un fenómeno astral el nacimiento del Rey de los Judíos en base a su conocimiento de la profecía de Balaam, porque la estrella de que hablaba el adivino oriental no era *indicadora del nacimiento del Mesías*, sino símbolo literario que se identificaba con el Mesías mismo. Pero *derásicamente* pudo Mateo presentar lo ocurrido con trazos derásicos convenientes para que sus lectores, acostumbrados a la lectura de los LXX, descubrieran en la venida de los magos el cumplimiento del oráculo de Balaam. Lo primero era *imposible* o, en todo caso, hubiera sido una deducción errónea e infundada. Lo segundo es *una licencia literaria*, muy en consonancia con el talante profundamente derásico de Mateo 1-2.

De hecho, el Mesías davídico responde exactamente al anuncio del famoso adivino de Números. Y a nivel redaccional, es indudable que Mateo ve en Jesús al Mesías davídico esperado. Presentando a estos visitantes de modo que el lector adivine la referencia a Balaam, Mateo está componiendo una bella construcción derásica.

Es procedimiento usual en el derás judío la acumulación de pasajes bíblicos paralelos en torno al tema de que se trate, bien por *citación explícita*, bien por simple alusión o *remez*. El episodio de los magos está literariamente dominado por la preocupación de presentar a Jesús Niño como el Rey de los Judíos esperado. La *cita explícita* central del pasaje, que más adelante estudiaremos (p.251ss), le muestra Rey davídico por la aplicación de Miq 5,1ss, que, en mi opinión, no es para Mateo un argumento de que el Mesías debiera nacer en Belén, sino de que había de ser descendiente de David y heredero de su dinastía. Junto a Miqueas, se cita expresamente también y *per modum unius* el pasaje de 2 Sam 5,2 y de 1 Crón 11,2, que recalca el carisma regio del futuro Mesías.

Aparte de estas dos citas explícitas, hay en el pasaje numerosas *alusiones* a la dignidad regia del Mesías, que se

reconoce en Jesús Niño. La actitud de los magos, que «postrándose le adoran y... le ofrecen dones, oro, incienso y mirra», es clara alusión —fácilmente perceptible para los lectores de los LXX— al homenaje que los gentiles habían de prestar al Rey mesiánico, según Sal 72,10s e Is 60,6. La añadidura de la «mirra», que no figuraba en esos pasajes, y a cuya inclusión hay que buscar justificante válido, posiblemente se deba a que designaba, como ingrediente principal, y por sinécdoque, la unción del Rey Mesías según el salmo 45,9.

En este concierto de alusiones relativas al mismo tema del Rey davídico sintoniza perfectamente la alusión a Núm 24,17¹²¹. La naturalidad —incomprensible en clave histórica— con que los magos de Mateo relacionan la estrella vista con el nacimiento del Rey de los Judíos, se entiende perfectamente a nivel redaccional como procedimiento derivado de alusión. El conjunto de Mt 2,1-12 hubo de resultar para los lectores judíos de habla griega una abrumadora proclamación de la realeza mesiánica de Jesús¹²².

¿Hasta dónde llega la construcción derásica?

La realidad de los protagonistas (los llamados «magos») parece exigida por la concatenación de todos los episodios de Mateo 2. No es verdad que la historicidad de todos esos

¹²¹ La referencia de Mateo 2 a la profecía de Balaam fue ya notada por SAN JERÓNIMO: «... oritur in Oriente Stella, quam futuram Balaam, cujus successores errant (magi), vaticinio noverant. Lege Numerorum librum cap. 24»: *Comm. in Evang. Mat.* cap.2 (ML 26,26).

¹²² Pienso, sin embargo, que la alusión derásica que Mateo hace al episodio de Balaam no relaciona entre sí todos los detalles de ambos relatos (Núm 23-24 y Mt 2,1-12), como exageradamente sugiere A. PAUL, *L'Évangile de l'enfance selon saint Matthieu* (Paris, du Cerf, 1968) p.101.103. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.193s, reconociendo exageradas las semejanzas apuntadas por Paul, acepta como tales, sin embargo, que en ambos casos un rey (Balak-Herodes) se sirva de unos magos extranjeros (recuerda a este respecto que FILÓN, *Vita Moysis* 1,1, llama «mago» a Balaam) para intentar destruir a su enemigo (Israel-Jesús), mientras que éstos (Balaam-los magos) le honran. Por de pronto, Herodes, el rey con el cual se relacionan los magos, no los ha mandado llamar como hizo Balak a Balaam (Núm. 22,5ss). No les promete cuantiosa remuneración como aquél (Núm 22,17). No les sale al encuentro (Núm 22,36) ni los echa de su tierra como Balak a Balaam (Núm 24,11). Los magos de Mateo vienen a Jerusalén sin ser buscados; sólo incidentalmente se tratan con Herodes, y al final se van por otro camino, desobedeciéndole (Mt 2,12).

acontecimientos dependa de la realidad de los magos: sin magos pudo haber matanza de los Inocentes (ante el más leve rumor del nacimiento del Mesías), emigración de la Sagrada Familia a Egipto (por cualquier motivo o ante el temor fundado de persecución por parte de Herodes) y regreso a Israel, con establecimiento definitivo en Nazaret. Pero, de hecho, en Mateo 2 todos estos episodios aparecen *concatenados*: el de la Degollación de los Inocentes *se relaciona expresamente con los magos* (Mt 2,8.12.16) y la Adoración con la ofrenda de los clásicos dones es *protagonizada* (Mt 2,9-11) por los misteriosos personajes de Oriente.

Acabamos de ver que el episodio protagonizado por los magos no exigía, en la indudable construcción derásica de Mateo, con alusión a Sal 72,10s y a Is 60,6, que se diera a los visitantes el apelativo de «magos»; y hubiera respondido mejor a los pasajes aludidos si Mateo hubiera concretado más su procedencia. Si a esto se añade la evidente mala imagen que de los magos se ofrece habitualmente en la Biblia, hace falta un motivo muy fuerte para que Mateo les dé ese apelativo. O eran magos de verdad —equivocados, aunque presumiblemente de buena fe— o Mateo los califica así por razones literariamente fuertes. La primera hipótesis no se prueba simplemente por la impopularidad del apelativo, pero no se puede descartar en absoluto. También pudo Mateo calificarlos así para sugerir el recuerdo de Balaam con la referencia a la estrella: para que unos visitantes se sintieran movidos a emprender un viaje incentivados por un mensaje estelar tenían que estar relacionados de algún modo con la astrología.

Pero en este caso la incongruencia de que unos mismos sujetos protagonicen las dos alusiones (a Núm 24,17 y a las profecías de Sal 72 e Is 60), tan diversamente protagonizadas en los respectivos oráculos, hace pensar que Mateo debió de sentirse vinculado por el dato tradicional presinóptico. No inventó personajes. Hubo de trabajar con los recibidos. Pero, dada la imprecisión del dato, hubo de tomarse libertades redaccionales en función de su propio derás.

Pudo encontrar en el dato la profesión de *magos orientales* y retenerla porque le servía para la alusión a Balaam, aunque luego le resultara menos adecuada para la referen-

cia a Sal 72 e Is 60. Pero pudo también convertir a los *visitantes desconocidos* en magos de Oriente. No sabríamos decir si Mateo les dio categoría de *extranjeros*. Es posible que lo fueran.

Alguien que viviera bajo el influjo de la inminente expectativa mesiánica, generalizada según SUETONIO, convencido por algún extraño presagio de que el Rey de Judea esperado había nacido ya, pudo presentarse en Jerusalén preguntando por él. El rumor habría llegado a oídos de Herodes y desencadenado la ulterior secuencia de los episodios.

Mateo, al referir todo esto varias décadas después, en un ambiente polémico que, al proclamar la concepción virginal de Jesús, ha creado problemas a su ascendencia davídica, poniendo así en peligro su condición de Rey davídico esperado, monta un vigoroso derás en torno al tema, del cual forma parte la reelaboración de los datos tradicionales para que el lector vea más claro que en Jesús se cumplen, desde que nació, los anuncios proféticos de su condición de Rey heredero de David.

Reconozco que la sustitución de la *clave histórica* por la que llamo *clave derás* en la lectura de Mateo 2,1-12 multiplica los interrogantes sobre la historicidad del episodio en sus detalles. Pero pienso que exegéticamente esa sustitución es necesaria si se quiere captar el pensamiento de Mateo desde su quehacer redaccional, y que con ello, lo que «se pierde» en historicidad «se gana» en nitidez de su contenido teológico.

F. La cita de Miqueas (Mt 2,5-6)

La extraña pregunta de los magos («¿Dónde está el nacido Rey de los Judíos?») provoca, según el relato de Mateo, una gran turbación en Herodes al oírlo; turbación en la que participan todos los habitantes de Jerusalén, acostumbrados a las decisiones drásticas del tirano cuando surgía un presunto émulo.

Simulando tranquilidad y, al parecer, a título de simple curiosidad, Herodes reúne a los príncipes de los sacerdotes y a los escribas para que le informen sobre «dónde debe nacer el Cristo».

La respuesta es: «En Belén de Judea, porque así está escrito (οὕτως γέγραπται) por el profeta». Y sigue la cita de Miq 5,1ss.

Se ha especulado con el hecho de que sólo aquí la cita bíblica no vaya precedida de la usual fórmula mateana de cumplimiento que emplea siempre el autor de Mateo 1-2: ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν (1,22; 2,15); τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν (2,17); ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν (2,23).

Tenía que ser así. La fórmula usual en la Infancia suele ser comentario redaccional que relaciona la cita con un relato previo, mientras que γέγραπται recurre (Mt 4,4. 6.7.10; 26,31 como en Mc 1,2; Lc 2,23; 4,4.8.10; 20,17) cuando la cita se debe a otro motivo. En nuestro caso —frente a los otros cuatro de la Infancia—, la cita no es aducida por el Evangelista para «confirmar» un hecho previamente narrado, sino que la emplean personajes del relato sin pronunciarse por su relación con lo que se viene contando¹²³.

El texto aducido no responde exactamente ni al TM ni a los LXX. He aquí las diferencias:

TM	LXX	Mateo
ואתה בית לחם אמרתה צעיר להיות באלפי יהודה ממך לי יצא להיות מושל בישראל	καὶ σύ Βεθλέεμ οἶκος τοῦ Εφραθα ὀλιγοστός εἰ τοῦ εἶναι ἐν χιλιάσιν Ἰούδα ἐκ σοῦ μοι ἐξελεύσεται τοῦ εἶναι εἰς ἄρχοντα ἐν τῷ Ἰσραήλ	καὶ σύ Βεθλέεμ γῆ Ἰούδα οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἰ ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα ἐκ σοῦ γὰρ ἐξελεύσεται ἡγούμενος (ὁστις) ποιμανεῖ τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραήλ

Mateo introduce cuatro retoques de importancia, que son otras tantas pruebas del indudable talante derásico del autor de estos capítulos¹²⁴.

¹²³ No es necesario recurrir, como hace A. VÖGTLE, *Messias und Gottessohn* (Düsseldorf, Patmos, 1971) p.67s, al subterfugio de que la profecía *no se cumple* porque los que la aducen no creen que Jesús sea el Mesías. Es evidente que para Mateo se ha cumplido ya lo que dice el profeta; pero no es él quien está hablando, sino los escribas.

¹²⁴ Cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Derás en Mateo 1-2* (en prensa).

1. El «Efrata» del TM (casa de Efrata en los LXX) se convierte en γῆ Ἰούδα¹²⁵. La sustitución mateana no es estrictamente geográfica. Para distinguir Belén de Judá de la otra Belén de Zabulón en Galilea¹²⁶ bastaba la doble afirmación (del propio Evangelista en 2,1 y de los escribas en 2,5) que habla de Belén de Judea. También era suficientemente clara la referencia de Efrata, nombre de la mujer de Caleb (1 Crón 2,19.24.50). El clan Efrata se estableció en Belén y dio el sobrenombre a la ciudad. En Belén Efrata vivía Abimelek, el suegro de Rut (Rut 1,2), y Jesé, el padre de David (1 Sam 17,12). En la tradición, Efrata y Belén llegaron a identificarse (Gén 35,19; Rut 4,11). Pero Mateo quiere destacar los orígenes judaicos de Jesús, y sustituye Efrata por «tierra de Judá», con lo cual repetidamente resuena (en el segundo estico del profeta Miqueas lo volveremos a oír) el nombre del Patriarca depositario de la promesa mesiánica (Gén 49,10). Es un caso de *actualización por sustitución* muy frecuente en el derás de los targumistas.

2. Donde el profeta decía, dirigiéndose a Belén, para mostrar luego por contraste su grandeza, «pequeña (צַעִיר - ὀλιγοστός - poquita cosa) eres para ser contada entre las villas de mil (habitantes) de Judá». Mateo cambia el positivo por el negativo: «De ninguna manera eres la más pequeña...» Es evidente el empleo del procedimiento derásico *al-tiqrey* («no leas... sino...») ¹²⁷. El sentido es el mismo;

¹²⁵ Piensa G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit* (Göttingen, Vandenhoeck, 1962), que no hay ni tiene que haber en las citas vocabulario mateano. R. MCCONNELL, *The authority and use of the Old Testament in the Gospel of St. Matthew* (Basel, Reinhardt, 1969), insiste en que en las citas no puede haberlo. Pero W. ROTHFUCHS, *Die Erfüllungszitate des Matthäus Evangelien* (Stuttgart, Kohlhammer, 1969), p.60s, advierte que aquí γῆ Ἰούδα, cambio redaccional de Mateo, responde a los gustos del primer Evangelista, que lo emplea en 2,20 (εἰς γῆν Ἰσραήλ); en 4,15 (γῆ Ζαβουλὼν, en lugar de χώρα, que usaban los LXX en Is 8,23); en 10,15 (γῆ Σοδόμων); etc.

¹²⁶ Habla de ella Josué 19,15. Posiblemente es la actual Beit Lahm, a unos 13 km al NE de Nazaret.

¹²⁷ Para los elementos derásicos en la cita de Miqueas, cf. A. DíEZ MACHO, *Derás y exégesis del Nuevo Testamento*: «Sefarad» 35 (1975) 37-89, concretamente p.45s. Posiblemente en nuestro caso el proceso es doble: primero se lee en interrogativo el positivo, y luego —como si se respondiera a sí mismo el que hace la pregunta— el positivo inicial se convierte en negativo. Recuerdese, por ejemplo, la sustitución de «¿Hay algo imposible para Yahveh?» (Gén 18,14) por «Nada hay imposible para Dios» (Lc

pero Mateo no quiere hablar de pequeñez de Belén, *ni siquiera retóricamente*, como lo hacía el profeta.

3. Todavía hay otro caso clarísimo de *al-tiqrey* en la última parte de este mismo estico. Para ponderar la pequeñez de Belén —a la que va a hacer grande Yahveh sacando de ella al Mesías—, el TM y la versión de los LXX dicen que no llegaba a ser contada entre las *villas de mil* (habitantes) de Judá (בִּלְבָּי = ἐν χιλιάσιν). Mateo corrige negando que sea la más pequeña entre las *príncipes* o *principales* ciudades de Judá (ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰουδα). Para esta nueva traducción ha tenido que leer en el texto original las mismas consonantes, pero con distintas vocales (*beal.lufey* en lugar de *bealfey*)¹²⁸.

4. Un último retoque de Mateo a la cita de Miqueas es la añadidura del último estico, tomada de 2 Sam 5,2 y de 1 Crón 11,2. La afirmación del profeta: «de ti me saldrá el que ha de ser jefe (ἄρχοντα) en Israel», se convierte en esta otra:

«porque de ti saldrá un *príncipe* (ἡγούμενος) que apacentará a mi pueblo, Israel»¹²⁹.

La frase añadida en cursiva recurre al pie de la letra, aunque invertidos los términos, en la versión griega de 2 Sam 5,2 y de 1 Crón 11,2, donde las doce tribus, al entronizar a David en Hebrón, atribuyen el dicho a Yahveh: «Tú apacentarás a mi pueblo, Israel, y tú serás el príncipe de mi pueblo, Israel»¹³⁰. Con ello Mateo —nueva actualización por sustitución— traslada al Mesías davídico,

1,37). A. Díez Macho, *La historicidad de los Evangelios de la infancia* (Madrid, Fe Católica, 1977) p.22s, aduce el cambio de Filón, *De Abrahamo* 166 a propósito de Segor en Gén 19,21 (positivo-interrogativo en el texto bíblico; negativo en Filón).

¹²⁸ Aparte de Díez Macho, art. cit. en la nota anterior, ve un caso de *al-tiqrey* en este retoque mateano L. Hartmann, *Scriptural Exegesis in the Gospel of Matthew and the Problem of Communication*, en Didier, *L'Évangile selon St. Matthieu: Rédaction et théologie* (Gembloux, Duculot, 1972) 131-152, concretamente p.150.

¹²⁹ El título de ἡγούμενος que en 2 Sam 5,2 y en 1 Crón 11,2 traduce el hebreo נָגִיד, lo emplean los LXX en Gén 49,10 para traducir el *bastón de mando*.

¹³⁰ El fenómeno de aglomerar dos citas de autores diversos atribuyéndolas al mismo recurre en Mc 1,2-3 donde se asigna a Isaías un texto doble (de Miqueas e Isaías).

nacido en Belén, la función de Pastor y Rey de Israel que competía a David, y que el propio Miqueas más adelante (5,3) asignaba al futuro Mesías.

El texto de Miqueas, así reelaborado por Mateo, adquiere una importancia que conviene resaltar.

Ya el hecho de traer a colación la cita del profeta en relación con el nacimiento de Jesús en Belén significa que para el Evangelista era cierto que Jesús había nacido en la ciudad de David ¹³¹.

Se ha exagerado mucho, en sentido contrario, la opinión recogida por Jn 7,41s de los que no aceptaban a Jesús porque le creían nacido en Galilea: «¿Acaso el Cristo viene de Galilea? ¿No dice la Escritura que de la descendencia de David, y de Belén, la aldea de donde era David, tiene que venir el Cristo?» Según este texto, parece que se tenía a Jesús por no nacido en Belén. Y a la objeción de estos oponentes no se da respuesta alguna. Parecería que, en efecto, Jesús hubiera nacido en Galilea, y que por eso ni El ni el cuarto Evangelista podían responder satisfactoriamente.

Pero el silencio del Evangelista más bien parece probar lo contrario. En realidad, si Juan hubiera pensado que Jesús era natural de Nazaret o hubiera creído que sus lectores no estaban convencidos de su nacimiento en Belén, no habría recogido —ni menos dejado en el aire— la mencionada objeción. Cuando él escribe ya llevan años circulando los Evangelios de Mateo y de Lucas, que afirman expresamente lo contrario. Por eso —porque lo da por sabido— Juan no siente necesidad de aclarar nada.

Se ha pensado, no obstante, que los dos sinópticos «inventan» el nacimiento en Belén (Lucas montando el extraño viaje de José y María para inscribirse en el famoso censo, y Mateo introduciendo la venida de los magos, que en Jerusalén preguntan por el recién nacido Rey de los

¹³¹ Sobre el tema del nacimiento en Belén pueden verse los siguientes estudios recientes: J. BLINZLER, *Die Heimat Jesu*: BibKirch 25 (1970) 14-20 (réplica a H. STEGEMANN, *Jesus aus Kapernaum*, discurso inaugural en la Universidad de Bonn, 1969); R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977), Appendix III: *Birth at Bethlehem?*, p.513-516; E. VALLAURI, «*Natus in Bethlehem*»: «Laurentinum» 19 (1978) 413-441.

Judíos). Como pensaban los objetores de Jn 7,41, la profecía de Miqueas asegura que el Mesías debe nacer en Belén, y Mateo y Lucas hacen que se cumpla la predicción del profeta.

Ocorre, sin embargo, que los objetores no tenían razón. Estaba predicho que el Mesías sería descendiente de David, y oriundo, por tanto, de la pequeña aldea donde nació su abuelo; pero no que debiera nacer en ella. Si Jesús hubiera nacido en Nazaret, lo importante era mostrar su ascendencia davídica, cosa que Mateo ha hecho en el capítulo primero; pero no era necesario hacerlo nacer en Belén. Las creencias del pueblo judío contemporáneo de Jesús sobre la procedencia geográfica del Mesías eran bastante confusas¹³². El autor del cuarto Evangelio se hace eco de ellas cuando recoge la opinión de unos que decían a propósito de Jesús: «Este sabemos de dónde es, pero el Mesías, cuando venga, nadie sabrá de dónde es» (Jn 7,27).

Por tanto, ni Mateo ni Lucas tenían necesidad de «inventar» el nacimiento de Jesús en Belén para que se cumplieran las profecías. Como en los demás episodios de la Infancia, Mateo *no inventa* los hechos para que se cumplan las profecías, sino que aporta textos del Antiguo Testamento para *comprobar* hechos que han sucedido. Y la prueba más evidente de ello es que la mayoría de las veces —por no decir todas— los pasajes viejotestamentarios aducidos *no prueban* que tenía que suceder lo que ha sucedido. En concreto, el pasaje de Miqueas que acabamos de comentar *no prueba* que el Mesías tuviera que nacer en Belén; sólo prueba que Belén es importante por haber sido el lugar de donde arrancó la dinastía davídica que encarnará el Mesías. No se puede negar el carácter mesiánico que a Miq 5,1ss atribuyó siempre la tradición judía. El *Targum* sobre Miqueas traduce nuestro pasaje: «...de ti me ha de salir *el Mesías*, para ejercer el dominio sobre Israel, cuyo nombre es nombrado desde el principio».

La referencia de Miqueas recurre en *Pirké Eliezer* 3(2b). Y el nacimiento del Mesías en Belén de Judá reaparece en

¹³² Cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, *El género literario del Evangelio de la infancia en San Mateo*: EB 17 (1958) 243-273, concretamente p.250-252.

leyendas rabínicas posteriores, como *Echa Rabbati*¹³³, en el tratado *Berachot* II 5 del Talmud Jerosolimitano¹³⁴ y en la leyenda atribuida a Samuel ben Nakhman que recoge LAGRANGE¹³⁵.

Pero esta interpretación de Miqueas no era intangible. A pesar de ella, se pudo pensar que el Mesías fuera descendiente de Leví, y Rabí Akiba pudo declarar Mesías a Bar Kosebah, que no era descendiente de David.

A Mateo, la cita de Miqueas le sirve para reafirmar su toma de postura favorable a la *ascendencia davídica de Jesús*, que en cierta manera aparecía confirmada por el nacimiento en Belén que muchos, apoyados en Miq 5,1ss, asignaban al Mesías.

La añadidura de la segunda cita explícita (2 Sam 5,2 y 1 Crón 11,2) hace fijar la atención de los lectores en la *categoría regia* del Mesías esperado, potenciando con ello la primacía que esta consideración tenía sobre el aspecto puramente geográfico en el propio Miqueas. Aunque el motivo de la cita principal sea en el contexto informar a los magos y a Herodes sobre el lugar donde ha nacido (tenía que nacer) el Mesías, a Mateo le interesa sobre todo recalcar su realeza de heredero davídico. Esto ya estaba claro en el texto de Miqueas; pero queda más claro aún con la cita sobreañadida.

Una última observación: los retoques introducidos por Mateo en la cita de Miqueas *no son simplemente geográficos*, sino que afectan a la persona del Mesías, subrayando su descendencia judaíta (γεν Ἰουδα) y su función de Pastor y Guía del Pueblo. Y es que Mateo 2 no mira exclusivamente, como piensa Stendhal, a esclarecer de dónde (*unde*) es el Mesías, sino que dice muchas cosas sobre lo que es o quién es (*quis*). De boca de los magos hemos oído que es «el Rey de los Judíos»; ahora, por la cita de Miqueas, acompañada

¹³³ Cf. WUNSCH, *Der Midrasch Echa Rabbati* (Leipzig, Schulze, 1881) p.88.

¹³⁴ STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zu NT aus Talmud und Midrasch I* (München 1923...) p.83.

¹³⁵ LAGRANGE, *Le Messianisme chez les Juifs* (Paris, Gabalda, 1909) p.221s. Véanse los textos en S. MUÑOZ IGLESIAS, *El género literario del Evangelio de la infancia en San Mateo*: EB 17 (1958) 243-273, concretamente p.253-256.

con la de 2 Sam 5,2 y 1 Crón 11,2, nos enteramos de que está destinado a ser Caudillo y Pastor del pueblo de Israel; más adelante nos dirá con la cita de Oseas que es Hijo de Dios, y en 2,23 veremos lo que se esconde tras la enigmática cita de los profetas.

G. *La «adoración» de los magos*

Con la información proporcionada por los escribas sobre el lugar donde nacerá el Rey de los Judíos, los magos emprenden la última etapa de su viaje, contentos de ver que la Providencia de Dios, que los puso en camino, los acompaña hasta el final.

Llegados a Belén, «vieron al Niño con María su Madre» (Mt 2,11). Dado que en la correspondiente escena lucana los pastores «encontraron a María y a José y al Niño» (Lc 2,16), se ha especulado mucho sobre el silencio acerca de José en el relato de Mateo.

Atribuirlo a modestia de José al referir los episodios que recoge Mateo es suponer gratuitamente que Mateo 1-2 sea una especie de «Memorias» de José, y que extrañamente aquí pretendiera el anonimato cuando en el resto de los episodios se presenta siempre como protagonista.

Tampoco me parece que este silencio sea razón suficiente para deducir que el relato de los magos provenga obligadamente de una fuente distinta a la que proporcionó a Mateo el resto de los materiales para la Infancia. La escena de los magos va a terminar (Mt 2,12) con la noticia de que se volvieron por otro camino, avisados previamente en sueños (χρηματισθέντες κατ'ὄναρ... ἀνεχώρησαν), frase que ocurre exactamente en el último episodio de la infancia (Mt 2,22), cuando José cambia de idea respecto al viaje (Galilea, no Judea) igualmente avisado en sueños (χρηματισθεῖς κατ'ὄναρ... ἀνεχώρησεν). A su vez, la doble escena de la huida a Egipto y de la matanza de los inocentes encadena redaccionalmente con la de los magos, puesto que Herodes decide «buscar al Niño para matarlo» (Mt 2,13) cuando ordena (Mt 2,16) matar a todos los niños de Belén y sus cercanías, de dos años para abajo «según el tiempo que había cuidadosamente averiguado de los ma-

gos» (κατὰ τὸν χρόνον ὃν ἠκρίβωσεν παρὰ τῶν μάγων), frase que recurre también exactamente (Mt 2,7) en el episodio de los magos cuando Herodes recaba de ellos la oportuna información (ἠκρίβωσεν παρ' αὐτῶν τὸν χρόνον τοῦ φαινομένου ἀστέρος). Es significativo que en esta frase, repetida en los dos episodios, recurra el término ἠκρίβωσεν, que es hapaxlegómenon de Mateo sólo en estos dos lugares y que ni siquiera recurre en los LXX.

Pienso que tanto en Lucas como en Mateo la presencia respectivamente de los padres o, al menos, de la madre tiene por objeto subrayar el hecho de que el Mesías a quien adoran era niño todavía. La mención exclusiva de María pudiera tal vez significar en Mateo, a nivel redaccional, que la realeza davídica de Jesús nō era menos cierta por haber sido concebido (por presunta madre levita) sin obra de varón ¹³⁶.

El homenaje de los magos responde, como hemos visto, al anuncio mesiánico de Sal 72,10s e Is 60,6. Recientemente, BRUNS ¹³⁷, a quien sigue GALBIATI ¹³⁸, cree ver en el pasaje otra alusión de Mateo a la visita que la reina de Sabá hizo a Salomón y a los presentes que le ofreció (oro, aromas y piedras preciosas: 3 Re 10,1-10). Mateo habría querido anticipar lo que más tarde, tras mencionar esta visita de la reina de Sabá (Mt 12,42), dirá Jesús de sí mismo: «Aquí hay alguien que es más que Salomón». Confirma a Bruns en su opinión la leyenda midrásica sobre el viaje de la reina que cita AUSUBEL ¹³⁹, según la cual, cuando la reina de Sabá se acercaba a la Ciudad Santa, reclinada en su litera, vio a distancia una maravillosa rosa florecida a la orilla de un lago; pero cuando llegó más cerca vio, para su sorpresa, que

¹³⁶ Es curioso que, tanto en los Libros Sagrados (Gén 3,15; Is 7,14; Miq 5,2) como en las leyendas rabínicas sobre el nacimiento del Mesías, generalmente se fijan en su madre, silenciando totalmente al padre (excepto Echa Rabbati). LAGRANGE, *Le Messianisme chez les Juifs* (Paris, Gabalda, 1909) p.223, subrayaba: «Cependant il serait forcé d'en conclure à une naissance virginale. Le Judaïsme était embarrassé pour nommer le père du Messie; il était facile laisser dans la pénombre sa mère dont la généalogie pouvait paraître moins importante».

¹³⁷ J. E. BRUNS, *The Magi episode in Matthew 2*: CBQ 23 (1961) 51-54.

¹³⁸ E. GALBIATI, *Esegesi degli Vangeli festivi: l'Adorazione dei Magi* (Mt 2,1-12): BibOr 4 (1962) 20-29.

¹³⁹ N. AUSUBEL, *Jewish Folklore* (New York 1948) p.482.

la rosa se había transformado en una brillante estrella. Cuanto más se acercaba, mayor era su luz. Reconoce Bruns que la reina de Sabá, en Mt 12,42, es llamada «una mujer del Mediodía» (y no de Oriente, como los magos); pero piensa que Mateo pudo tener motivo (entre ellos la realidad histórica) para atribuir el protagonismo de su relato a unos magos de Oriente.

No se puede negar, como hipótesis, la posibilidad de que Mateo tuviera intención de aludir al pasaje de 3 Re 10. Sería un argumento más para pensar que la realidad histórica de los magos se impuso en la redacción mateana del episodio. Pero las resonancias verbales, que pudieran hacer perceptible la alusión, son muy tenues, y, por supuesto, la leyenda de la estrella muy tardía.

Existe, además, una diferencia fundamental entre el homenaje de la reina de Sabá a Salomón y el de los magos a Jesús: entre Salomón y la reina hay un simple intercambio de regalos (3 Re 10,10 y 10,13), que los LXX expresan con la simple fórmula ἔδωκεν (dio); los magos, en cambio, προσήνεγκαν αὐτῷ δῶρα, que, como hemos visto antes (p.212), es una expresión de marcado matiz cultural en el propio Mateo (5,23s; 8,4).

Con razón, pues, la tradición cristiana ha llamado «adoración» a este homenaje de los magos. En clave histórica resultaría incomprensible que los magos adoraran a Jesús como a Dios. Pero a nivel redaccional, y en lo que llamo clave derásica, está muy claro que Mateo atribuye a Jesús categoría divina. Ello se expresa aquí no con el término προσκυνεῖν (que retiene a lo largo del Evangelio un sentido genérico reverencial), ni con el simbolismo del incienso (en el que la tradición cristiana posterior creyó descubrir el reconocimiento de la divinidad), sino con la fórmula cultural.

No se diga que los magos no pudieron normalmente llegar a esa deducción ni se objete que ése no era el alcance de las profecías del Antiguo Testamento aludidas. Nos hallamos ante la psicología propia del derasista cristiano, que, una vez descubierta la plenitud de la revelación de Dios en Cristo, no recurre al Antiguo Testamento en busca de luz para iluminar el hecho cristiano, sino que, encendida

su lámpara en la realidad mesiánica cumplida, proyecta su luz sobre las predicciones anteriores, viendo en ellas el reflejo de lo que ahora en Cristo está sucediendo. Porque Mateo sabe y cree que Jesús es Hijo de Dios en sentido fuerte, verá esa filiación divina trascendente en el título de Hijo que Yahveh da a Israel en Os 11,1 y él aplica a Cristo; porque piensa y cree que Jesús es verdadero Dios, entiende en sentido fuerte el simple nombre teóforo «Dios con nosotros» de Is 7,14, y traduce ahora en fórmula cultual la ofrenda de obsequios al Mesías que sin ese matiz habían profetizado el Salmo 72 e Isaías 60.

CAPÍTULO V

LA HUIDA A EGIPTO.—LA DEGOLLACION DE LOS INOCENTES.—REGRESO A NAZARET (Mt 2,13-23)

OBJETIVO DEL CONJUNTO

El triple episodio de la Huida a Egipto, la Degollación de los Inocentes y el Regreso a Nazaret se presenta en Mt 2,13-23 como un todo, cuyas partes se relacionan causalmente entre sí y con el anterior episodio de los magos.

Prescindiendo, por las razones en otro lugar aducidas, de la problemática estratigrafía que algunos autores creen descubrir en la tradición anterior a la obra redaccional de Mateo 2¹, abordamos nuestro pasaje tal como lo tenemos hoy.

El relato es perfectamente lógico. Tras la marcha de los magos, que no vuelven a Herodes como éste les había pedido (Mt 2,8), sino que por otro camino regresan a su tierra (Mt 2,12), el Evangelista refiere una nueva aparición en sueños de un ángel de Dios que alerta a José —antes de que se lleve a efecto— sobre el propósito de Herodes de dar muerte al Niño. Hay un marcado interés por situar este anuncio antes incluso de que Herodes se sienta burlado por los magos. Interesa al Evangelista destacar la acción de Dios con anterioridad a la fortuita marcha o prudente emigración de la Sagrada Familia hacia Egipto, con objeto de que aparezca clara la providencial intervención divina en el asunto. La misma forma literaria, que repite casi idéntica fórmula en el mandato (v.13) y en la ejecución (v.14-15)

¹ Véase anteriormente, p.10ss.

—como ocurrirá luego al regreso (v.20 y 21, respectivamente)— es un modo elocuente de afirmar la autoría de Dios. Recuérdense las fórmulas de mandato y ejecución en Gén 1, cuya finalidad era hacer ver que Dios es el autor de todo lo creado.

En buena lógica, la admonición en sueños no era necesaria (ni la de José ni la de los magos). Si los magos refirieron a los padres del Niño el encargo recibido de Herodes, una reflexión serena pudo hacer que José adivinara —sin pecar de juicio temerario— la intención malévola del suspicaz tirano y, aconsejando a los magos que no cumplieran el encargo recibido, optara por exiliarse voluntariamente en el lejano Egipto. Así pudo suceder y así pudo contarle Mateo, añadiendo luego conceptualmente el comentario teológico: Todo esto fue providencial. Pero un judío, acostumbrado al derás de los rabinos de la época, no podía proceder así. Tenía que «historizar», concretándolo, el abstracto comentario teológico; lo cual no le «obligaba» evidentemente a inventar los hechos sucedidos (encargo de Herodes a los magos, adivinación de las torcidas intenciones del tirano, consiguiente incumplimiento por los magos de la orden recibida y cautelosa emigración de la Sagrada Familia), pero sí le «autorizaba» a concretar en formas tópicas de intervención divina (admoniciones en sueños) el subrayado conceptual de la Providencia de Dios actuante en la historia de Jesús. Esta intervención divina se confirma con la cita del profeta Oseas (11,1). Las cosas no sucedieron así por casualidad. Estaban preanunciadas.

A la fuga de la Sagrada Familia sigue inmediatamente el relato de la Degollación de los Inocentes. Como era de esperar, Herodes, al verse burlado por los magos, monta en cólera y trata de asegurar para sí y para sus descendientes la permanencia en el trono. Hay que deshacerse del presunto émulo. Y en base al tiempo de la estrella horóscopo —con margen suficiente para asegurar el feliz resultado—, ordena degollar a todos los niños de dos años para abajo que hayan nacido en Belén y sus cercanías. Tampoco esto sucedió por casualidad. Nueva cita profética (Jer 31,15) enmarca lo acaecido dentro de la historia de la salvación, cuya etapa final es como un eco de etapas anteriores. Dios hizo que

Jeremías escribiera algo que encaja perfectamente en las circunstancias de este crimen cometido por Herodes.

Abundan las resonancias viejotestamentarias en el relato de este doble episodio, que se cierra con la noticia del regreso de la Sagrada Familia a Palestina, concretamente a Nazaret (Mt 2,19-23). Nuevo aviso en sueños subraya la intervención de Dios en el suceso, y nuevamente el episodio se pone —aunque haga falta un complicado juego de malabarismos— en relación con la Palabra de Dios escrita.

Tal como se presentan en nuestro relato, la fuga a Egipto y el regreso a Palestina bajo la guía providencial de Dios hacen pensar en diversos acontecimientos de la historia salvífica anterior. La razón puede ser de tipo fáctico: la armoniosa planificación divina del proyecto salvífico, cuyas etapas sucesivas se corresponden acaso cíclicamente. Pero cabe también la hipótesis de que los escritores sagrados —aquí, Mateo—, conscientes de las constantes habituales en el proceder providencial de Dios, describan la etapa final subrayando sus conexiones con las precedentes. En consecuencia, es lícito sospechar que en Mateo 1-2 las evidentes resonancias viejotestamentarias respondan a intención refleja del Evangelista.

Es inevitable el recuerdo y comparación con la cautividad y la vuelta del destierro. Más cercano resulta, por la mención expresa de Egipto, pensar en el descenso de Jacob y sus hijos al país de las pirámides y su regreso en la epopeya del éxodo. La motivación de la fuga —matanza de los inocentes, de la que se salva Jesús con el exilio voluntario a Egipto— remite a la historia de Moisés, que se escapa, al nacer, de la muerte decretada por el faraón para todos los niños varones de los hebreos (Ex 1,16ss), y que huye, de adulto, a Madián, de donde regresa, previo aviso divino (Ex 4,20) verbal, casi idéntico al que recibe José para regresar de Egipto a Palestina (Mt 2,22).

En la medida en que se lograra descubrir la intención del Evangelista al componer este triple relato, se podría perfilar la teología subyacente al escrito que estamos estudiando.

Las opiniones son muy variadas.

Paralelismo con el éxodo

Piensa BROWN² que Mateo pretende presentarnos a Jesús como nuevo Israel, reviviendo el éxodo, de la misma manera que más tarde revivirá la travesía por el desierto con el ayuno y las tentaciones. Cree descubrir esta intención en la cita de Os 11,1, donde, según él, se trata no de la ida a Egipto, sino del éxodo de Israel de Egipto³. Si Mateo la aduce a propósito de la ida y no con ocasión del regreso, es porque este último lo concibe como ida a Nazaret, y alude con ello a la vuelta del destierro babilónico. El Evangelista habría empleado la cita de Oseas relacionada con el éxodo en el viaje de ida a Egipto porque entonces pensaba en el éxodo, y no al referir el viaje de regreso porque en éste veía la vuelta de la cautividad.

Cuesta trabajo imaginarse que Mateo piensa en Jesús reviviendo el éxodo cuando lo presenta huyendo a Egipto. En todo caso, lo habría revivido al regresar, no al ir. La referencia a Oseas es motivada por la mención de Egipto y puesta en relación con la ida, porque Mateo emplea el procedimiento derásico *tartey mishma* (o doble sentido), y dando sentido local a la preposición *min* (desde Egipto) del texto hebreo original⁴, entiende Egipto como el lugar no *del* cual sacó Dios a su pueblo Israel, sino *desde* el cual llamó a su hijo (Israel en Oseas, el Mesías en Mateo). De todas formas, si se intenta presentar a Jesús reviviendo el éxodo, la cita de Oseas es disturbadora. Porque si se trata de una llamada divina desde Egipto, no se refiere al éxodo. Y si Dios en el pasaje del profeta llama a Israel para que salga de Egipto, esa llamada no va con la ida de Jesús al país de las pirámides.

² R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.214-216 y 219-221. Por su parte, C. G. MONTEFIORE, *The Synoptic Gospels II* (New York 1968) p.10, llega a pensar que el episodio de la huida a Egipto es inventado en base a Os 11,1 para probar que Jesús, *encarnación del verdadero Israel*, tiene que ir y volver de Egipto como el primero.

³ Véase más adelante (p.282ss) nuestra interpretación de la cita profética y de su aplicación por Mateo al caso presente.

⁴ Posiblemente ese *min* en la cita de Oseas tenga sentido temporal:

«Desde que Israel era niño
le vengo mimando.
Desde los tiempos de Egipto
le vengo tratando como hijo (mío)».

Lo que Jesús vive en el relato de Mateo es la liberación del perseguidor, liberación que paradójicamente no consigue, como Israel, saliendo de Egipto, sino huyendo a Egipto. No se olvide que en el relato de Mateo la huida a Egipto es motivada por la persecución de Herodes, y gracias a la fuga Jesús escapa de la matanza de los niños de su edad, cosa que no tiene paralelo en el éxodo de los israelitas.

Pienso, por tanto, que el posible paralelismo con el éxodo, si existiera en la intención del Evangelista, sería muy secundario.

Paralelismo con la cautividad y el retorno

La curiosa opinión de Brown, que atribuye a Mateo haber establecido cierta conexión entre el regreso de la Sagrada Familia a Nazaret y la vuelta de la cautividad de Babilonia, es ampliada por otros que creen descubrir en Mateo intención de relacionar la fuga a Egipto con la cautividad⁵. Piensan estos autores que el propósito del Evangelista se deja ver en la cita de Jer 31,15, aducida al referir la degollación de los inocentes y que el profeta refería al destierro. Para que se notara la referencia, Mateo habría dejado en la cita la mención de Ramá, que no le iba a propósito de Belén, y que podía haber cambiado con los LXX(A) por ἐν τῇ ὕψιλῃ: Ramá fue campo de concentración de donde *partieron los deportados* a Babilonia y lugar de donde *escaparon* Jeremías y los judíos que *voluntariamente se exiliaron* a Egipto (cf. Jer 40,1 y 43,6s)⁶.

Si ya resultaba violento relacionar el regreso de la Sagrada Familia a Nazaret con la vuelta del destierro, más violento resulta ver en la huida a Egipto la deportación de los cautivos a Nínive o a Babilonia. La apoyatura en la mención de Ramá, que aparece en la cita de Jer 31,15, no arguye necesariamente esa intención por parte de Mateo. Como más adelante veremos⁷, probablemente fueron otros

⁵ Así A. PAUL, *La fuite en Égypte et le retour en Galilée*: AssSeig (II) 11 (1974) 19-28.

⁶ R. T. FRANCE, *The Formula Quotations of Matthew 2 and the Problem of Communication*: NTS 27 (1980-81) 233-251, concretamente p.244-246.

⁷ Véase más adelante, p.295ss.

los motivos que indujeron al Evangelista al empleo del pasaje del profeta. Aparte de que este paralelismo no incorpora dos elementos importantes en la dinámica del relato mateano, ¿qué papel desempeñan en la cautividad y en el retorno la matanza de los niños, que en Mateo motiva la fuga de Jesús a Egipto, y la muerte de Herodes, que determina su regreso a Palestina?

Paralelismo con el descenso de Jacob a Egipto

Piensan algunos autores⁸ que nuestro relato refleja el descenso de Jacob a Egipto según Gén 46,2-5. El parecido estaría en que Jacob, como aquí José, recibe una admonición ἐν ὁράματι νυκτός, en la que se le dice que no tema bajar a Egipto, porque Dios baja con él y le hará volver de nuevo (v.4). En esa misma línea de alusión a Jacob habría que situar la cita en Mt 2,15 del pasaje de Os 11,1, donde la referencia a Israel es explícita.

El paralelismo, que sin duda existe, es muy endeble.

Jacob, en aquella ocasión, bajó a Egipto llamado por José, que gozaba de la privanza del faraón, mientras que en Mt 2 la Sagrada Familia va huyendo de la persecución de Herodes. La visión nocturna en el caso de Jacob es para decirle que no tema bajar a Egipto, mientras que a José le ordena huir de Palestina para evitar la muerte del niño. Sobre la extraña aplicación a Jesús de la cita de Oseas, véase lo que en su lugar diremos⁹. La ausencia en Gén 46, 2-5 de la dramática motivación que preside la secuencia de acontecimientos en Mt 2,13-23 hace muy poco probable la hipótesis de que el Evangelista pretendiera sugerir el mencionado paralelismo. Más visos de probabilidad —aunque todavía pocos— tiene esta misma hipótesis cuando se presenta en el marco, siquiera sea legendario, de una persecución contra Jacob.

Esa es la postura de la opinión siguiente.

⁸ G. SOARES/J. B. LIVIO, *La fuite en Égypte et les Évangiles de l'enfance: «Bible et Terre Sainte»* 106 (1968) 2-5; ANDRÉ PAUL, *La fuite en Égypte et le retour en Galilée: AssSeig* (II) 11 (1974) 19-28.

⁹ Véase más adelante, p.282ss.

Paralelismo con la persecución de Jacob por Labán, según la Haggadáh de Pascua

Expuso esta opinión DAVID DAUBE en una comunicación al *International New Testament Congress*, celebrado en Estrasburgo en 1958, que se publicó bajo el título *The earliest structure of the Gospel*: NTS 5 (1958-59) 174-187. Se ocupa del episodio de los inocentes en las p.184-187¹⁰.

Según Daube, Mateo habría montado el episodio de la fuga de Jesús a Egipto y su regreso a Palestina en paralelismo con la *Haggadáh de Pascua*, que, haciendo un midrás sobre Dt 26,5ss («Mi padre era un arameo errante que bajó a Egipto y fue a refugiarse allí...»), pinta el descenso de Jacob a Egipto (cf. 46,2ss) invitado por el faraón (cf. Gén 45,17-19), como si hubiera sido ocasionado por la persecución de Labán muchos años antes¹¹. La *Haggadáh* compara a Labán pagano con el faraón perseguidor, y cuenta que, cual otro Balaam¹², vio una estrella salir de Jacob, y enemigo del futuro Mesías, para evitar que naciera, ordenó la muerte de todos los descendientes (varones y hembras) de Jacob. *Jacob huyó a Egipto con su familia*, previo aviso de Dios en sueños, asegurándole que volvería. Con ello, el proyecto de Labán fracasó.

De igual manera, Herodes —medio pagano como Labán y como el faraón— decide matar a todos los niños y niñas recién nacidos¹³ en Belén y cercanías. *José huye a Egipto con su familia*, avisado en sueños y con promesa de nuevo aviso para el regreso. La cita de Os 11,1 resulta así perfecta, porque significa el cumplimiento de la palabra de Dios a Jacob. Y se comprende asimismo la mención de Raquel en

¹⁰ Cf. D. DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (London, Atholton Press, 1956) p.189-192. Hay reedición (Salem, New Hampshire Ayer, 1984).

¹¹ Gén 31,22-32,1 refiere la fuga de Jacob y la persecución de Labán, que termina en Galaad, donde ambos hacen las paces.

¹² Cf. G. VERMÈS, *Scripture and Tradition in Judaism. Haggadic Studies* (Lund 1961) p.127-177.

¹³ No sé de dónde saca Daube que τοὺς παῖδας de Mt 2,16 indica niños y niñas, cuando el contexto sólo exige que sean niños. Dado que de niños y niñas se habla expresamente en la *Haggadáh de Pascua*, piensa Daube que allí era lógico que se intentara exterminar ambos sexos para acabar con la descendencia de Jacob; en Mateo, por el contrario, sería signo evidente de plagio. Pero queda por probar que Mateo hable de niños y niñas.

Mt 2,18, que, como esposa que era de Jacob, llora la persecución de sus hijos por Herodes (= Labán).

Siguen fundamentalmente a Daube: BOURKE¹⁴, según el cual en Mt 2 prevalecería la idea de Jesús-nuevo Israel, aunque sin negar la referencia a Jesús-nuevo Moisés; CAVE¹⁵, DAVIS¹⁶, TUÑÍ¹⁷, SPINETOLI¹⁸. Por su parte, DÍEZ MACHO¹⁹ hace notar en la *Haggadáh de Pascua* y en Mateo la presencia de conocidos procedimientos derásicos rabínicos: Ve en el midrás de *Sefer ha-Yashar* a Dt 26,5-8 un *al-tigrey*. Donde dice: «un arameo errante (*obed*) era mi padre», se debería leer: «un arameo quiso matar (*ibbed*) a mi padre»..., el cual bajó a Egipto y fue a refugiarse allí. Habría asimismo en Mateo un *seres* (contracción o inversión): el Evangelista habría jugado sustituyendo *arami* (aramео) por *rama'i* (embustero), ya que Herodes intentó engañar a los magos.

La fantástica construcción de Daube parte de un *a priori* muy discutible: dada la importancia —viene a decir— que en la Pascua judía se daba a la catequesis de los niños y los jóvenes sobre el alcance de la Fiesta, es presumible que los judeocristianos hicieran lo mismo a propósito de la Segunda Pascua o del Segundo Exodo, y de ahí concluye que la estructura del Evangelio puede derivar de la Liturgia de la Pascua. El paralelismo que Daube establece entre la *Haggadáh de Pascua* y Mt 2,13-23 tropieza con dos escollos infranqueables: Daube no sabe qué hacer con la degollación de los inocentes, que en la *Haggadáh* no aparece, y le estorba sobremanera la coincidencia verbal de Mt 2,20 con Ex 4,19, que parece relacionar el regreso de Jesús a Palestina con la vuelta de Moisés desde Madián a Egipto.

VÖGTLE, que un tiempo fue partidario de esta hipóte-

¹⁴ M. M. BOURKE, *The literary genus of Matthew 1-2*: CBQ 22 (1960) 160-175.

¹⁵ C. A. CAVE, *St. Matthew's Infancy Narrative*: NTS 9 (1963) 382-390.

¹⁶ CH. TH. DAVIS, *Tradition and Redaction in Matthew 1,18-2,23*: JBL 90 (1971) 404-421.

¹⁷ J. O. TUÑÍ, *La tipología Israel-Jesús en Mt 1-2*: EE 47 (1972) 361-376.

¹⁸ ORTENSIO DA SPINETOLI, *Introduzione ai Vangeli dell'Infanzia* (Assisi, Cittadella, 1976) p.41-43.

¹⁹ ALEJANDRO DÍAZ MACHO, *La historicidad de los Evangelios de la infancia* (Madrid, Fe Católica, 1977) p.28s.

sis ²⁰, más tarde se convirtió en su más acérrimo oponente ²¹. Sus argumentos son: no consta la existencia de la actual *Haggadáh de Pascua* en el siglo I. Labán, según esta leyenda, no mató a nadie, aparte de que no intentó matar al Mesías, sino evitar que naciera, mientras que en Mateo 2 hay una matanza real de niños. Si Mateo hubiera pensado en la leyenda de Labán-Jacob, no habría citado Os 11,1, sino Gén 46,3. Por las mismas razones rechaza FRANCE ²² la postura de Daube.

De hecho, las semejanzas entre Mt 2,13-23 y la *Haggadáh de Pascua* son muy tenues y complicadas, y, por otra parte, prevalecen los elementos irreductibles al esquema comparativo propuesto.

El perseguido en Mateo es Jesús, mientras que el que reproduce los datos de la *Haggadáh* (huir con la familia a Egipto y recibir aviso en sueños con promesa de regresar) es José: ¿Quién es, pues, el paralelo de Jacob? De otro lado, el proyecto asesino de Labán se queda en mero proyecto, mientras que Herodes consuma el asesinato de los inocentes. *Históricamente*, Jacob, perseguido por Labán, no llega a entrar en Egipto, ya que en Galaad perseguidor y perseguido hicieron las paces (cf. Gén 31,23-32,1), mientras que José con Jesús y María se establece de hecho en Egipto. Es verdad que la *Haggadáh de Pascua*, en abierta contradicción con la historia, dice que, huyendo de Labán, Jacob llegó a Egipto; pero el regreso, que en Mateo se relaciona con la muerte del perseguidor (Mt 2,19), en la leyenda de Jacob no tiene nada que ver con la muerte de Labán. Las palabras del ángel a José en esta última aparición (Mt 2,20) son clara cita implícita de las que el propio Yahveh dirigió a Moisés en Madián (Ex 4,19). Y, por último, la mención de Raquel en Mt 2,18 no va tan bien a la hipótesis como creen ver sus

²⁰ ANTON VÖGTLE, *Die Genealogie Mt 1,2-16 und die matthäische Kindheitsgeschichte*: BZ 8 (1964) 255; *Das Schicksal des Messiaskindes*. Zur Auslegung und Theologie von Mt 1-2: BibLeb 6 (1965) 246-279, concretamente p.275ss.

²¹ A. VÖGTLE, *Messias und Gotteshon* (Düsseldorf, Patmos, 1971) p.42-53.

²² RICHARD T. FRANCE, *Herod and the Children of Bethlehem*: NT 21 (1979) 98-120, concretamente p.105-108; *The Massacre of the Innocents: Fact or fiction?*, en *Studia Biblica 1978* (Sheffield 1980) 83-94.

partidarios: Raquel hubo de ir en la expedición de Jacob a Egipto —si ésta hubiera sucedido cuando dice la leyenda— y no se ve por qué tenía que llorar la suerte de unos hijos «desaparecidos» («porque no existen»), si nunca en vida los perdió de vista.

Por todas estas razones resulta poco probable que Mateo haya intentado en este pasaje presentar a Jesús como un nuevo Jacob.

*Paralelismo con la historia
y leyendas rabínicas sobre Moisés*

El 25 de agosto de 1958, en una conferencia leída en el Congreso Católico Internacional de Ciencias Bíblicas, celebrado en Lovaina, sostuve que estos tres episodios (Huida a Egipto, Degollación de los Inocentes y Regreso a Nazaret), así como el sueño aclarando a José el modo extraordinario de la concepción de Cristo antes de su nacimiento, mostraban extrañas coincidencias con la vida de Moisés, tal como se refiere en el Exodo y en la literatura midrásica. Hablaba yo entonces de cierto *paralelismo de motivos* y de posibles *antecedentes literarios* de Mateo 1-2 en dichos relatos que me llevaban a sospechar la intención por parte de Mateo de presentar a Jesús como un segundo Moisés ²³.

De hecho, *la huida de la Sagrada Familia a Egipto* para librar al Niño de la persecución de Herodes tiene un claro paralelo en la historia de Moisés. El futuro libertador de Israel escapó por dos veces a la persecución del rey de Egipto: la primera, siendo expuesto en un cestito de mimbres sobre las aguas del Nilo; la segunda, huyendo de la persecución del faraón y retirándose a la tierra de Madián. Ciertamente que en ninguna de estas dos ocasiones *huye a Egipto*; no evidentemente cuando se salva, de niño, en el cesto de mimbres; ni tampoco cuando se escapa, de mayor, marchando fuera de Egipto. Pero el empleo de un mismo *motivo*

²³ S. MUÑOZ IGLESIAS, *El género literario del Evangelio de la infancia en San Mateo*: EB 17 (1958) 243-273. Publicado también en *Sacra Pagina*: Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica (Paris-Gembloux, Duculot, 1959), vol.II, p.121-149. Véanse en el citado art. de EB las p.259-264 y 268s.

literario no exige *plagio total* ni exacta coincidencia histórica.

En este caso, el relato de Mateo contiene —y creo que esto es lo importante— evidentes paralelos, aparte del hecho en sí, con ambas liberaciones de Moisés.

En relación con la primera, el *motivo común* (decreto real de dar muerte a todos los niños de una determinada región, con la intención —¡frustrada!— de alcanzar al protagonista del relato) tiene en Mateo y en la tradición literaria sobre Moisés multitud de circunstancias coincidentes:

— Hay un *anuncio que turba la paz del rey y de su corte*: En Mateo, la pregunta de los magos (2,2-3), que confirman y aclaran los escribas (2,4-6); en las leyendas sobre Moisés, el sueño del faraón o la predicción de un escriba.

El *Targum de Jesuralén* a Ex 1,15 atribuye el decreto de exterminio a un *sueño previo* del faraón:

«Faraón, mientras dormía, tuvo un sueño. He aquí que toda la tierra de Egipto estaba puesta en el platillo de la balanza, y un cordero, el hijo de una oveja, en otro platillo; y el platillo que llevaba el cordero vencía. En seguida mandó llamar a todos *los magos* de Egipto y les contó su sueño. Inmediatamente Yamnes y Yimbres, los *jefes de los magos*, tomaron la palabra y dijeron a Faraón: —Un hijo va a nacer en la comunidad de Israel que destruirá todo el Egipto.

Por ello Faraón, rey de Egipto, hizo la siguiente advertencia a las parteras judías... (y sigue la orden de exterminio)».

La descripción es mucho más barroca en las palabras con que empieza el tardío libro *Crónica de Moisés*:

«Y sucedió en el año 130 de la bajada de los israelitas a Egipto y en el 60 después de la muerte de José, que Faraón tuvo un sueño: Un anciano estaba delante de él y en su mano tenía una balanza; hizo subir a todos los habitantes de Egipto, hombres, mujeres y niños, en un platillo de la balanza, y puso en el segundo platillo un cordero, y el cordero pesaba más que todos los egipcios. El rey se maravilló y reflexionó en su corazón sobre este prodigio, este gran prodigio, sobre esta gran visión. Entonces Faraón se despertó, y he aquí que había sido un sueño. *Todo el pueblo fue presa de un gran temor* a causa del sueño, hasta que llegó delante del rey uno de los príncipes, el cual dijo:

—Este sueño significa para Egipto una gran desgracia y un terror.

El rey preguntó:

—¿Qué es ello, pues?

Y él respondió:

—Un niño va a nacer a los hijos de Israel que destruirá a todo Egipto. Mas ahora, mi señor rey, yo pienso darte un buen consejo: Da orden de matar a todo niño que nazca entre los hijos de Israel; tal vez así no se realizará el sueño.

Estas palabras hallaron gracia a los ojos del faraón y a los ojos de sus servidores, y el rey de Egipto habló a las parteras de los hebreos...»

En cambio, JOSEFO atribuye el decreto del faraón a la predicción de un escriba:

«E sacrorum scribis quidam (illi enim periti erant in conjectanda rerum futurarum veritate) nunciat Regi nasciturum illo circiter tempore hebraico sanguine puerum qui nutritus Aegyptiorum quidem dominatum valde deprimeret, israelitas vero extolleret; virtute etiam fore praecellentissimum et gloria per omnis aevi memoriam celebrem. Rex autem perterritus ex illius sententia mandavit, ut quidquid virilis israelitarum stirpis deinceps nasceretur in fluvium projicientes interimerent...

Sed frustra quis Dei consilio obsistitur, mille licet artes ei obstruendo adhibeat. Nam et puer, de quo sacrorum scriba praemonuerat, elusis regiis insidiatoribus, clam fuit educatus; et qui praedixerat, in istis quae ex illo nato acciderent, verax esse comprobatur»²⁴.

— *El tirano da un decreto de muerte contra los niños de una determinada región:* en Mateo, contra los niños nacidos en Belén y sus cercanías durante los últimos dos años (2,16); en Ex 1,15 y en las leyendas mosaicas, contra todos los niños varones que nacieran de los israelitas en Egipto.

El *Midrás Rabbah* a Ex dice, al referir la anterior leyenda de la balanza, que los magos no precisaron si el Salvador de Israel había de ser judío o egipcio, y que por eso el faraón mandó matarlos a todos indistintamente. Los egipcios le

²⁴ JOSEFO, *Ant. Jud.* II 9,2. He subrayado en los dos últimos documentos citados la frase relativa al temor del faraón y de su corte, que refleja Mt 2,3: «Oído lo cual, el rey Herodes se turbó y toda Jerusalén con él». Algunos consideran esta frase exagerada y descubren en ella una objeción contra la historicidad del episodio. Olvidan que esa manera de hablar forma parte del estilo narrativo popular.

hicieron ver que no había de ser un connacional, y el decreto quedó reducido a los israelitas ²⁵.

— *Pero el protagonista, en uno y otro caso* (Moisés y Jesús, respectivamente), *se salva por una intervención providencial de Dios*: En cuanto a la segunda liberación de Moisés al huir, adulto ya, del faraón (Ex 2,11-15), la coincidencia con el relato de Mateo es tal que se traduce en paralelismo verbal cuando se trata del regreso de ambos personajes ²⁶. Ciertamente que la persecución era debida en uno y otro caso a muy diversos motivos, y cierto, sobre todo, que la dirección de la fuga y el regreso es topográficamente contraria en Moisés, que huye de Egipto y a Egipto regresa, y en Jesús, que huye a Egipto y de Egipto regresa. Lo importante es el paralelismo en el motivo (fuga para escapar a una persecución y regreso cuando muere el perseguidor); las diferencias se deben justamente a que se trata de simple paralelismo en el motivo y no de plagio histórico. Psicológicamente, en el lector manda la simple referencia a Egipto independiente de la dirección del viaje, como se ve claro en la cita de Os 11,1, que en su momento estudiaremos ²⁷. Parece indudable que el Evangelista ha visto en esta huida de Jesús a Egipto y en su regreso a Nazaret un paralelo con la huida de Moisés a Madián y de su regreso a Egipto para liberar al pueblo de Israel. Quizá influya en él también, aunque en segundo lugar, el pensamiento de que Jesús es el verdadero hijo de Dios, típicamente simbolizado en el pueblo de Israel que fue sacado de Egipto.

El paralelismo con la historia y leyendas sobre Moisés se

²⁵ S. T. LACHS, *A Rabbinic Commentary on the New Testament* (Hoboken, NJ-New York 1987) p.12s, llama la atención sobre el hecho de que las tradiciones rabínicas no atribuyen el decreto del faraón al propósito de «impedir que siguiera creciendo Israel» (Ex 1,10), sino a la noticia del nacimiento de un niño que le iba a destronar. Y cita el siguiente pasaje del Talmud: «Y el faraón ordenó a todo su pueblo (Ex 1,22). R. José b. Hanina dice: El impuso el mismo decreto sobre su propio pueblo [el de matar todo niño varón porque los astrólogos le habían indicado que estaba para nacer un niño que le iba a destronar]. R. José b. Hanina dijo también: El hizo tres decretos: primero, si era niño, se le debía matar; segundo, todo niño que nazca debe ser arrojado al Nilo; finalmente impuso el mismo decreto a su propio pueblo» (*Talmud de Babilonia: Sota* 12a). Y remite a *Exodo Rabbah* 1,18.

²⁶ Véase más adelante, p.309ss.

²⁷ Véase más adelante, p.282ss.

extiende a otros pasajes de Mateo 1-2, cuya síntesis ofrecíamos en nuestro estudio de 1958: «El nacimiento de ambos salvadores de Israel²⁸ es previamente anunciado por un sueño²⁹ o por una profecía³⁰. Al anuncio de sus respectivos nacimientos tiemblan Herodes y su corte y el faraón y su pueblo³¹. Como Herodes consulta a los escribas, el faraón consulta a sus astrólogos³². Uno y otro tirano decretan una matanza de niños, de la que los respectivos protagonistas logran salvarse milagrosamente³³. En uno y otro caso, el futuro libertador, perseguido y ausente de su pueblo, recibe un aviso celestial para volver a los suyos, porque «han muerto los que atentaban contra su vida»³⁴.

Dejando aparte las diferencias que *por fidelidad histórica* aparecen en el relato de Mateo 1-2 frente a la historia y leyendas sobre Moisés, los paralelos apuntados difícilmente se explican como no sea admitiendo que el Evangelista intentó *presentar a Jesús como un nuevo Moisés... y más que Moisés*. El lector que al final del último episodio de Mateo lee (2,21) que la Sagrada Familia, a su regreso de Egipto, εἰσῆλθεν εἰς γῆν Ἰσραήλ, difícilmente puede sustraerse a la comparación con Moisés, que murió *sin entrar en la Tierra Prometida* (Dt 32,52; 34,4).

* * *

²⁸ «Porque El salvará a su pueblo de sus pecados» —dice de Jesús el ángel en Mt 1,21—. Y lo mismo se dice de Moisés: «Salvador de Israel» le llama el *Midrás Rabbah*; «Salvabo per eum populum meum» (Ps. FILÓN); «El salvará a mi pueblo» (*Séfer ha-Zikhronot*). Obsérvese que Moisés salva al pueblo de Yahveh, mientras que según el ángel —léase, por lo menos, según San Mateo— Jesús salvará a su pueblo y le salvará de sus pecados, cosa que sólo puede hacer Dios.

²⁹ Recuérdesse el sueño de José en Mt 1,20. En las leyendas sobre Moisés, la revelación en sueños se hace al faraón (*Targum de Jerusalén, Crónica de Moisés*), a Miryam (Ps. FILÓN, *Séfer ha-Zikhronot. Crónica de Moisés*) o a Amram (JOSEFO).

³⁰ El de Jesús, por la profecía de Isaías (Mt 1,22). Para el de Moisés véase *Crónica de Moisés, Mekhilta Ex 15,20*, JOSEFO.

³¹ Mt 2,3 en el caso de Jesús; la *Crónica de Moisés* y JOSEFO para el caso de Moisés.

³² Véase la consulta de Herodes en Mt 2,4 y la del faraón en los pasajes antes citados de JOSEFO, *Crónica de Moisés* y *Targum de Jerusalén*.

³³ Para Jesús, cf. Mt 2,16-18. Para Moisés, aparte del relato de Ex 2,1-10, véase JOSEFO (*Ant. Jud.* II 9,2), *Crónica de Moisés*, *Midras Rabbah*, *Targum de Jerusalén*.

³⁴ Cf. Mt 2,20 y Ex 4,19.

El anterior recorrido por los principales paralelos³⁵ encontrados en nuestro pasaje con relación a la historia del pueblo elegido en el Antiguo Testamento tenía por objeto buscar la posible intención teológica del Evangelista al componerlo.

Nuestra impresión es que a Mateo se le agolpaban los recuerdos de la historia salvífica, que —para él y para nosotros los creyentes— encuentran en Cristo su etapa final y su pleno sentido.

Del estudio que acabamos de hacer se desprende también con claridad —según creemos— que los acontecimientos recogidos en Mateo 1-2 eran datos recibidos de la tradición presinóptica, a los cuales el Evangelista ha tenido que ser fiel, aun a trueque de desdibujar los paralelismos y conexiones con la historia anterior, que creía descubrir y que intentaba descubrieran sus lectores. No se han inventado los sucesos que narra para que coincidan con sus modelos viejotestamentarios. Eran hechos reales, cuyo parentesco providencial con aquéllos descubre Mateo, pero sin atreverse a modificarlos para que coincidan con ellos más exactamente.

³⁵ A título de erudición, y por completar el abanico de opiniones sobre el posible modelo literario de nuestro pasaje, citaremos la postura singular de D. VÖLTER, *Die evangelischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu* (Strassburg, Heitz, 1911) p.94, que pretende explicar el relato mateano de la huida a Egipto con referencia a Miq 4,9: «Como allí ya no hay rey en la ciudad y la Mujer que es concebida como la Madre del Mesías, perseguida por los enemigos, ha de huir de la ciudad y marchar al campo y a Babilonia y permanecer allí hasta que sea liberada de sus enemigos, así en Mateo debe María, ante la persecución de Herodes, huir de Belén a Egipto con el Niño y permanecer allí hasta la muerte de Herodes». El paralelo nos parece demasiado violento y poco fundado en las creencias mesiánicas contemporáneas. En el enigmático pasaje de Miqueas no hay el más leve indicio de una persecución contra la Mujer —ni menos aún contra su hijo— en su propio país. Ciertamente que la tradición rabínica hablaba de una desaparición y ocultamiento del Mesías por un período de tiempo larguísimo; pero ni se trata de una huida para librarse de sus enemigos ni consta que le hubiera de acompañar su Madre. O el Evangelista no pensó en el pretendido paralelo de Miq 4,9, o la fidelidad a la historia le obligó a separarse totalmente del modelo.

1. La huida a Egipto (Mt 2,13-15)

ACOTACIONES FILOLÓGICAS

Versículo 13

ἀναχωρήσαντων δὲ αὐτῶν... ἰδοὺ ἄγγελος... Vuelve a recurrir la fórmula (genitivo absoluto con participio aoristo + ἰδοὺ) que ya hemos encontrado al comienzo de los dos episodios anteriores (1,20; 2,1), y que encontraremos de nuevo (2,19) al comienzo del último (el regreso a Nazaret). Ello recomienda la unidad de autor (de la redacción actual o de la tradición premateana).

φαίνεται. Mientras en 1,20 el verbo recurría en aoristo, aquí y en 2,19 aparece en presente.

φεῦγε εἰς Αἴγυπτον. Egipto era lugar clásico de exilio voluntario en caso de persecución o de fuga por motivos políticos. Allá huye Jeroboam cuando le persigue Salomón (3 Re 11,40), Urías el hijo de Semaías, cuando le buscaba Yoyaquim para darle muerte (Jer 26,21; en los LXX 33,21) u Onías IV para librarse de Antíoco IV Epífanes (JOSEFO, *Ant. Jud.* XII 9,7). A Egipto huyen también, llevando consigo a Jeremías, los que, tras el asesinato de Godolías, temen las represalias de Nabuzerdán (Jer 42s).

ζητεῖν τὸ παιδίον τοῦ ἀπολέσαι αὐτό. Al describir las intenciones de los perseguidores en los casos del Antiguo Testamento que acabamos de citar, recurre el mismo verbo ζητεῖν con infinitivo, como aquí. Mateo construye el infinitivo con τοῦ, dándole así un sentido final que no aparecía claro en los LXX de 3 Re 11,40 y Jer 33,21, aunque el texto original hebreo del primero expresa la misma idea empleando infinito con *le*. El verbo ἀπόλλυμι con que aquí Mateo expresa la intención homicida de Herodes reaparece en Mt 27,20 cuando dice que los príncipes de los sacerdotes y los ancianos persuadieron a la turba para que pidieran fuera liberado Barrabás y Ἰησοῦν ἀπολέσωσιν.

Versículo 14

Obsérvese la plena coincidencia entre la orden y la

ejecución a la que nos tiene acostumbrado el Sacerdotal (recuérdese el primer capítulo del Génesis), y que volveremos a encontrar en el episodio del regreso (Mt 2,20 y 21, respectivamente).

νοκτὸς. Es un detalle sin importancia, completamente normal y verosímil en caso de huida, como ocurrió en la salida de los israelitas de Egipto (Ex 12,29). Querer ver en ello una intención refleja, por parte de Mateo, de subrayar el paralelismo entre ambos acontecimientos es quizá demasiado.

Versículo 15

τελευτῆς. Es hapaxlegómenon en todo el Nuevo Testamento.

τὸ ῥηθὲν ὑπὸ Κυρίου. La forma gramatical hace de Κυρίου el sujeto agente del participio pasivo τὸ ῥηθὲν. La expresión responde al convencimiento de que es Dios el verdadero sujeto agente que habla por intermedio del profeta (διὰ τοῦ προφήτου).

DESCRIPCIÓN DEL EPISODIO

El motivo de la huida a Egipto es en nuestro relato el peligro de caer en manos de Herodes, cuya decisión de deshacerse de Jesús es objeto de una advertencia en sueños a José por parte de un ángel, pero que en realidad era presumible con sólo saber que los magos habían preguntado públicamente en Jerusalén dónde había nacido el Rey de los Judíos, cuyo horóscopo conocían. Cualquiera que hubiera sido el rey de Jerusalén en aquel momento tenía que alarmarse con la pregunta, si en su casa no había nacido ningún hijo por aquellas fechas. Lo que sabemos de la enfermiza suspicacia de Herodes en esta materia hacía especialmente temible cualquier reacción violenta en aquel caso.

No veo razón para poner en duda el lugar de la fuga, que es Egipto tanto en el aviso del ángel como en el viaje

que realizan los fugitivos; ni, menos aún, para considerar inventada la causa del voluntario exilio.

Hay autores empeñados en que la Sagrada Familia no fue nunca a Egipto; la mención del país de los faraones habría sido introducida por influjo de la cita de Os 11,1, que sigue inmediatamente en Mt 2,15³⁶. LACHS, en cambio, piensa que el relato mateano trata de explicar a su manera —y con motivación totalmente distinta a la real— el indudable viaje de Jesús a Egipto donde la tradición judía aseguraba que de niño se había iniciado en las artes mágicas, cuya práctica le haría famoso en su vida pública³⁷. La atribución de los milagros de Jesús a las artes mágicas aprendidas en Egipto figura ya en las acusaciones de Celso según Orígenes, y es frecuentemente repetida en los escritos rabínicos³⁸.

Pero ello no basta para dar certeza, ni siquiera probabilidad, a la opinión de Lachs. Aun en el supuesto de que la noticia sea independiente de la tradición recogida en Mateo 2, no consta que la atribución de los milagros de Jesús a artes mágicas aprendidas en Egipto fuera anterior al relato mateano. Consta que en vida de Jesús los fariseos atribuían su prodigios a pacto con Belcebú (Mt 12,24ss; Mc 3,22ss; Lc 11,15ss), pero no a magia importada de Egipto. Por ello, de ninguna manera es verosímil que Mateo corrigiera con el motivo de la persecución de Herodes la creencia de que Jesús hubiera aprendido las artes mágicas en territorio egipcio. No tendría sentido ni valor apologético alguno para rechazar esa acusación judía decir que el motivo de la ida a Egipto fue la persecución de Herodes. Fuera cual fuera la razón de la estancia de Jesús en el país del Nilo, tuvo oportunidad allí de aprender dichas artes mágicas. Lo

³⁶ Así G. M. SOARES PRABHU, *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew* (Roma, P.I.B., 1976) p.28, que se muestra dudoso, pero se esfuerza por aclarar si la añadidura de Egipto fue mateana o se realizó ya en un estadio prerredaccional. Otros piensan que la mención de Egipto fue añadida para presentar a Jesús como nuevo Israel mediante la repetición de las experiencias del Exodo.

³⁷ S. T. LACHS, *A Rabbinic Commentary on the New Testament* (Hoboken NJ-New York 1987) p.12.

³⁸ Así el Talmud de Babilonia (*Sabbat* 104b; *Sanhedrin* 107b; *Sota* 47a) y Talmud Jerosolimitano (*Hagigah* 2,2; *Sanhedrin* 6,9). Cf. M. SMITH, *Jesu the Magicien* (San Francisco, Hasper, 1978) p.59ss.

prudente hubiera sido silenciar el viaje a Egipto; pero con decir que fue allá perseguido por Herodes no le libraba de la insidiosa acusación. Pienso, por tanto, que tal vez las cosas sucedieron al revés de como las imagina Lachs: fue posiblemente la tradición judía la que aprovechó la indudable estancia de Jesús, perseguido en Egipto, para inventar el famoso aprendizaje de artes mágicas.

No es probable tampoco que la mención de Egipto en nuestro relato sea debida a la cita de Oseas, la cual más bien parece motivada por la presencia de aquel dato geográfico en la tradición premateana. De hecho, no se ve razón para la presencia de este texto en dicha tradición. Porque el pasaje de Oseas no es mesiánico en absoluto. En paralelismo con la esposa amada e infiel de los tres primeros capítulos, se trata aquí del hijo mimado e ingrato (cf. Jer 3,19s) —Israel—, a quien Dios desde niño cuida con predilección y que, a pesar de todo, apostata y se va tras los ídolos. Si se dice que Israel volverá a Egipto (Os 11,5) es en plan de castigo; equivale a decir que volverá a la cautividad (cf. Os 8,13; 9,3).

El Evangelista tiene especial interés en mostrar que la prudente resolución de huir adoptada por José es fruto de una providencial intervención de Dios. La autoría divina del exilio salvador se expresa con el anuncio previo de lo que va a suceder y con la exacta correspondencia —como en el primer capítulo del Génesis— entre la orden divina y su ejecución. La machacona repetición de orden divina y ejecución de lo ordenado en Gén 1 intenta mostrar que lo acaecido —allí la creación de todas las cosas visibles— es obra de Dios, a cuyo mandato responde. Pero no es necesario suponer que hubo un mandato verbal expreso por parte de Dios con anterioridad al acto creativo. Es una forma catequética que el autor del Génesis emplea para visualizar la autoría divina de la creación. Lo mismo en nuestro caso (Mt 1-2): la obligada verdad del relato mateano no exige la estricta historicidad de la admonición angélica en sueños concebida en términos de visión óptica y parlamento auditivo, como tampoco es necesario imaginar en Gén 1 que Dios hablara a la tierra, a los animales o al hombre. Tiene sin duda importancia el protagonismo que

Mateo dispensa a José haciéndole el destinatario inmediato de la intervención divina, cuya finalidad era evidentemente guiar los pasos de Jesús. La primacía de José está seguramente en función de su paternidad legal sobre Jesús, que Mateo 1-2 se ha propuesto dejar bien sentada. La maternidad biológica de María estaba ya muy clara en la tradición presinóptica con la concepción virginal sin obra de varón. Mateo siente necesidad de contrapesar ese indiscutible protagonismo singular de María con el papel, también importante, de José, cuya paternidad legal aseguraba a Jesús la necesaria ascendencia davídica, exigida para ser reconocido por Mesías. Dios apoya y autoriza esa paternidad legal, *potenciando* en José la condición de jefe de la Sagrada Familia y *delegando* en él la dirección de los pasos del Niño. El que actúa es Dios: José no pasa de ser un buen mandado, un obediente ejecutor del plan divino.

LA CITA DE OSEAS

En esa misma línea, afirmativa de la autoría divina en los sucesos que enmarcan los pasos de Jesús, se debe situar la cita profética que Mateo dice haberse cumplido en el hecho de la huida a Egipto: «... Para que se cumpliera lo dicho por el Señor a través del profeta, que dice: De Egipto llamé a mi hijo» (Mt 2,15).

El Evangelista no dice —como en otras ocasiones— a qué profeta cita. La versión syro-sinaítica añade «por boca de Isaías», guiándose tal vez por el criterio simplemente estadístico de la afición de Mateo a citar a este profeta. KLOSTERMANN piensa que esa lección exclusiva de la versión syro-sinaítica era la original, y que la suprimieron los copistas para evitar que Mateo fuera acusado de citar erróneamente ³⁹.

Cuesta trabajo aceptar que por omisión voluntaria falte la frase en todos los códices y versiones fuera de la syro-sinaítica, y habría que suponer en el copista o copistas que

³⁹ E. KLOSTERMANN-H. GRESSMANN, *Die Synoptiker Evangelien* (Tübingen, Mohr, ²1919) p.165.

la suprimieron el conocimiento de que la cita no se encuentra en Isaías. Por lo demás, esos mismos copistas no habrían advertido la mención «inexacta» de Jeremías —que la mayoría retuvo— en Mt 27,9, donde la cita textual es de Zacarías ⁴⁰.

Muchos antiguos pensaron que la cita aducida —sin mención de su procedencia— por Mt 2,15 era de Núm 24,8, donde Balaam dice: «Dios le llamó de Egipto» ⁴¹. Y se comprende que se inclinaran por este pasaje, puesto que, por una parte, Balaam podía ser considerado profeta, y por otra, Os 11,1 sólo suena así en el original TM, mientras que en la versión de los LXX, de la que dependían los Padres, se dice: «De Egipto llamé a los hijos de él».

Con razón, SAN JERÓNIMO podía escribir en su *Comentario* a este lugar de San Mateo: «Respondeant qui Hebraeorum voluminum denegant veritatem, ubi hoc in LXX legatur interpretibus. Quod cum non invenerint, nos eis dicemus in Oseae Propheta scriptum (cap.XI) sicut et exemplaria probare possunt quae nuper edidimus» ⁴². No obstante, a renglón seguido añade, haciéndose eco de la opinión entonces más seguida: «Possumus autem locum istum et aliter conciliare propter contentiosos, quorum consuetudinem Paulus Apostolus habere se denegat et Ecclesiam Christi (1 Cor 11,16); et testimonium proferimus ex Numeris, dicente Balaam: Deux ex Aegypto vocavit eum: gloria ejus sicut unicornis» (Núm 24,8). Vuelve sobre el tema, sin concesiones a la referencia a Números, en su *Comentario* a Oseas 11,1 ⁴³.

⁴⁰ R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.204, habla de «wrong scriptural attributions by Matthew» a propósito de Mt 13,35 y 27,9. En el primer caso, no es del todo erróneo atribuir a un profeta lo que dice el autor del salmo 38, que, según la tradición, era Asaf, a quien 2 Crón 29,30 llama profeta. Sobre Mt 27,9 véase anteriormente, p.38ss.

⁴¹ Así en fragmentos de *Catenas* atribuidos a TEODORO DE HERACLEA y a FOCIO DE CONSTANTINOPLA, según J. REUSS, *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften* (TU 61) (Berlin, Akademie Verlag, 1957) p.60 y 272, respectivamente; C. A. TURNER, *The early greek commentators on the Gospel according to St. Matthew: JTS* 12 (1910) 99-112, concretamente p.109. En Núm 23,22 recurre la misma frase casi con las mismas palabras, pero en plural: «Dios los llamó a Egipto».

⁴² SAN JERÓNIMO, *Com. in Mat.* 2,15 (ML 26,27s).

⁴³ SAN JERÓNIMO, *Com. in Osee, ad h.l.* (ML 25,915).

Textualmente, Mateo en este caso sigue a la letra el texto original hebreo y se aparta visiblemente de la versión griega de los LXX, que siguen una tradición reflejada en el Targum.

El TM suena textualmente:

«Porque niño Israel, y yo le amaba,
y desde Egipto le llamaba para hijo mío»

(en hebreo, *libní*: singular y precedido de la preposición *le*) que *ad sensum* viene a decir:

«Desde que era (cuando todavía era) niño Israel, ya le
[amaba yo:
y desde Egipto le venía considerando hijo mío».

Los LXX traducen literalmente el primer estico; pero leen en el segundo un plural, con sufijo personal de tercera persona (ἐξ Αἰγύπτου μετεκάλεσα τὰ τέκνα αὐτοῦ), que cambia el sentido: «y de Egipto llamé a los hijos de él». Piensan que Dios amó a *Jacob* (personal) y sacó de Egipto a sus descendientes ⁴⁴.

Exegéticamente, la aplicación de Mateo resulta muy distinta del alcance que la frase tiene en Oseas. Comenzando por aquello en que materialmente coinciden, el singular (Jacob ... hijo mío) es en Oseas ciertamente colectivo (se trata del pueblo de Israel) ⁴⁵, mientras que en Mateo se aplica a la persona de Jesús. La discrepancia es mayor si miramos al contexto de la frase de Oseas, en el que Mateo no parece haber parado mientes: el pasaje del profeta habla del cariño paternal de Dios hacia el pueblo de Israel, al que éste corresponde con la infidelidad e idolatría, hasta provocar la

⁴⁴ TEODOCION se acerca más que los LXX al TM cuando traduce ἐκαλέσα τὸν υἱόν μου: «Le llamé (=le traté como) hijo mío». Sólo AQUILA coincide exactamente con Mateo. Por esta razón cuesta trabajo imaginar, como quiere STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit* (Göttingen, Vandenhoeck, 1962) p.57s, que la cita provenga de una colección de *Testimonia* prematena. Estas solían estar de acuerdo con los LXX, mientras que aquí Mateo se aparta abiertamente de la versión griega y sigue literalmente el texto mesorético.

⁴⁵ En Núm 23,22 y 24,8, donde se habla de la liberación de Egipto, tanto el TM como los LXX emplean plural en el primer caso, donde se refieren al pueblo, y singular en el segundo, donde se trata de un rey concreto. Sin embargo, en 23,22b se pasan al singular (colectivo).

ira de Dios, que termina anunciando a Israel el castigo de la cautividad bajo la imagen de la vuelta a Egipto. La primera frase —que es la citada por Mateo— no es profecía, sino reflexión sobre un suceso pasado. Cualquier referencia al Mesías, aunque fuera tipológicamente, resulta ajena al contexto ⁴⁶.

Pienso que ni siquiera es válida la aplicación topográfica. Si en Oseas «desde Egipto» tuviera valor geográfico, se referiría a la *salida* de los israelitas de Egipto, no a la *entrada* en el país de las pirámides que Jesús va a realizar según Mateo. Pero todo hace sospechar que el profeta da a la frase alcance temporal: desde los tiempos de Egipto (= desde el Exodo) Yahveh viene mimando a Israel como a su hijo (= lo ha elegido gratuita y amorosamente para hijo).

En todo caso, Mateo, aunque partiendo de la *mención material* de Egipto, sobrevuela por encima del espacio y del tiempo y ve de modo eminente realizado en la fuga liberadora de Jesús a Egipto ese providencial amor paterno de Yahveh hacia su hijo, que en otra circunstancia histórica Dios tuvo hacia Israel ⁴⁷. Como siempre en Mateo, la frase «para que se cumpla» significa que lo ocurrido en el pasaje citado ha tenido lugar, *de forma eminente e insospechada*, en Cristo Jesús. Dios, cuando aquello de Egipto (especialmente al sacar a su pueblo de allí), se portó con Israel como un padre con su hijo. Ahora, con la liberación de Jesús mediante la fuga a Egipto, Dios se muestra Padre con su Hijo. No se afirma formalmente la consustancialidad de Jesús con el Padre; pero Mateo deja barruntar que «aquí hay uno mayor que Israel»: Dios le quiere más que aquél, porque es más hijo suyo —con mayor título— que aquél ⁴⁸.

⁴⁶ Sólo separando el primer versículo (la cita de Mateo) del contexto en que se halla se puede hablar de Israel tipo de Cristo. No lo fue, ciertamente, en la infidelidad de la que se habla a continuación (Os 11, 2-6). A lo sumo lo fue en el amor de predilección que Dios le tuvo.

⁴⁷ Cf. S. BARTINA, «Y desde Egipto le he proclamado hijo mío»: EB 29 (1970) 157-160.

⁴⁸ El mismo alcance tiene «para que se cumpliera» en Mt 1,22s, cuando cita a propósito de la concepción y nacimiento de Jesús a Is 7,14. El nombre teóforo y ominoso «Emmanuel», que había de llevar el protagonista del anuncio profético para indicar la protección de Dios a su pueblo, se realizó —aun sin llamarse así— en Jesús de manera más eminente e insospechada, puesto que había de ser personalmente *Dios con nosotros*.

Si en la liberación de Egipto Dios se mostró padre amoroso de Israel, en esta liberación de su Elegido ahora hay que ver una prueba de que Dios es —de manera eminente— Padre del Mesías.

SAN JERÓNIMO, que comienza aplicando típicamente el pasaje de Oseas a Cristo, termina refiriéndolo a Jesús de manera eminente: «...ea quae τυπικῶς praecedunt in aliis, juxta veritatem et adimpletionem referuntur ad Christum: quod Apostolum in duobus montibus Sina et Sion, et in Sara et Agar facisse cognovimus... Dicitur quidem de populo Israel, qui eo tempore post errorem idolatriae quasi infans et parvulus est vocatus; sed perfecte refertur ad Christum»⁴⁹.

No hace falta que el texto sea ni literal ni típicamente mesiánico. Ni lo era en Oseas ni su cita por Mateo nos obliga a considerarlo tal. Se trata de algo que ocurrió cuando el éxodo (Dios tuvo amorosa y paternal providencia con Israel, a quien trató como a hijo), y que ahora sucede en mayor grado cuando Dios salva a Jesús haciéndolo huir a Egipto (muestra amorosa y paternal providencia con el Mesías, que, en cuanto tal, es *a fortiori* y con mayor motivo hijo suyo). En esta línea se sitúa hoy la mayoría de los exegetas⁵⁰.

Este empleo del Antiguo Testamento no entra en los cuadros clásicos de nuestros manuales de hermenéutica bíblica. La aplicación de Os 11,1 al episodio de la huida a Egipto no se aviene con los cánones exegéticos que se basan en el sentido literal, típico o pleno del pasaje citado. Mateo se mueve legítimamente en el marco de la exégesis judía, uno de cuyos procedimientos (el *tartey mishma* o doble sentido) emplea aquí, aplicando a Jesús lo que el profeta

⁴⁹ SAN JERÓNIMO, *Com. in Osee 11,1* (ML 25,915).

⁵⁰ Aun reconociendo que la inclusión de la cita es motivada por la palabra Egipto (a Mateo le interesaba relacionar todos los pasos de la vida de Jesús con textos del Antiguo Testamento), piensan que el Evangelista quiere hacer resonar la filiación divina de Cristo, y que por ello retiene el singular del TM. Cf. G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit* (Göttingen, Vandenhoeck, 1962) p.57s; A. VÖGTLE, *Messias und Gotteshon* (Düsseldorf, Patmos, 1971) p.18; R. T. FRANCE, *The Formula Quotations of Matthew 2 and the Problem of Communication: NTS 27* (1980-81) 233-251, esp. 243s.

dice de Israel ⁵¹. En virtud de ese principio, lo que la Biblia dice de Israel se aplica normalmente al Resto, a cualquier grupo fiel y, sobre todo, al Mesías.

II. La degollación de los inocentes (Mt 2,16-18)

ACOTACIONES FILOLÓGICAS

Versículo 16

ἐνεπαίχθη = ser burlado o tratado puerilmente, ser objeto de bromas pueriles. El término recurre otras tres veces en Mateo, en el relato de la Pasión: para indicar lo que hacen con Jesús los soldados en la coronación de espinas (Mt 27,29.31) y los príncipes de los sacerdotes junto a la Cruz (Mt 27,41).

ἐθυμώθη. Hapaxlegómenon en todo el Nuevo Testamento.

πάντας τοὺς παῖδας = todos los niños. En griego, παῖς puede indicar niño o niña. Generalmente, en singular se distingue por el artículo (masculino o femenino); en plural, con artículo masculino, como aquí, puede indicar niños y niñas a la vez (cf. Mt 22,15). Es cierto que en nuestro caso no añade «varones» ni emplea el término para indicar exclusivamente varones (ἄρσεν), como hizo la versión de los LXX en Ex 1,16.17.18.22. Pero aquí, en Mt 2,16, el contexto aconseja entenderlo de sólo los niños varones, ya que varón tenía que ser el rey de los judíos que acababa de nacer según los magos, y del cual quería deshacerse Herodes. Decir que Mateo deja aquí la expresión en su ambigüedad para que el lector recuerde no el decreto del faraón contra los niños varones (Ex 1,16.22), sino el propósito de Labán, que, según la leyenda rabínica, intentó acabar con

⁵¹ Así A. DIEZ MACHO, *La historicidad de los Evangelios de la infancia* (Madrid, Fe Católica, 1977) p.23.

la descendencia total de Jacob (hombres y mujeres) ⁵², es jugar con un prejuicio evidente.

ἀπὸ διετοῦς καὶ κατωτέρω. Exclusivo de Mateo aquí.

κατὰ τὸν χρόνον ὃν ἠκρίβωσεν παρὰ τῶν μάγων. A pesar de esta indicación cronológica, no se puede saber la fecha exacta de la estrella horóscopo. Es normal que el tirano ampliara notablemente la edad de los niños que había que exterminar para asegurarse de que por debajo quedaba incluido el presunto anunciado Rey de los Judíos. La referencia a los magos (con el curioso hapaxlegómenon ἠκρίβωσεν) muestra la estrecha relación entre ambos episodios (la presencia de los magos y la degollación de los inocentes).

DESCRIPCIÓN DEL EPISODIO

El pasaje se corresponde armónicamente con la segunda parte del relato anterior, sobre la llegada de los magos a Jerusalén. En ambos se trata de la actitud de Herodes ante la de los magos. Allí, la curiosa pregunta de los recién llegados y la oportuna información recabada de los escribas pone en ascuas al suspicaz tirano, que, simulando participar del interés religioso de sus visitantes orientales, los llama aparte, se informa de la edad que podría tener el impertinente posible émulo, y los envía a Belén con el ruego de que al regresar le den las pistas necesarias para su intento: hipócritamente, según les dice, presentarle sus respetos; en realidad, deshacerse de él. Aquí, la tardanza de los magos, que, oportunamente alertados, han decidido regresar a su tierra por otro camino, acelera la ejecución del proyecto de Herodes: envía sicarios que asesinen a todos los niños nacidos durante los últimos dos años en Belén y sus arrabales.

Estilísticamente, ambos episodios se ligan a lo anterior con el adverbio τότε, característica muletilla narrativa de

⁵² Es la opinión de D. DAUBE, *The earliest Structure of the Gospels*: NTS 5 (1959) 174-187, especialmente p.184s, que ya vimos antes, p.269ss.

Mateo; en ambos aparece el mismo hapaxlegómenon ἡκρίβωσεν: las coordenadas de espacio y tiempo en la ejecución del masivo asesinato decretado («en Belén y sus cercanías» - «de dos años para abajo») responden expresamente al lugar indicado por los escribas (Mt 2,5) y al tiempo de la aparición de la estrella claramente sonsacado por Herodes a los magos (Mt 2,7). El redactor ha tenido marcado interés en subrayar la secuencia lógica y la trabazón interna de los datos recogidos en su historia. La amalgama de diversas tradiciones literarias que algunos autores suponen no parece tener en cuenta que de hecho los elementos aglutinantes prevalecen sobre las no probadas peculiaridades literarias de las presuntas fuentes.

* * *

Ya antes hemos puesto de relieve el paralelismo entre la degollación de los inocentes, de la que sale ileso Jesús, y el decreto exterminador del faraón egipcio, del que se salva providencialmente Moisés: paralelismo fáctico, pero tal vez reflejamente intentado por el redactor de Mateo 2. La coincidencia se limita —por lo que afecta a este extremo— a la liberación de un niño con ocasión de un decreto general de exterminio ordenado por un tirano contra los recién nacidos de una determinada región ante el miedo de ser suplantado. La motivación es distinta, y distinta la forma de asesinar a los niños. La coincidencia fundamental de ambos sucesos no arguye necesariamente dependencia literaria —y, menos aún, histórica— de uno respecto al otro. Negar la historicidad de un acontecimiento simplemente porque en líneas generales se parece a otros acontecimientos anteriores es ponerse de espaldas a la historia, que forzosamente se repite con frecuencia. Se repiten los hechos físicos (una inundación o un terremoto), y se repiten las actitudes humanas libres que provocan tragedias (guerras por idéntico motivo; crímenes por el mismo móvil de robo, venganza, celos, etc.).

No obstante, se ha pretendido negar la historicidad de la degollación de los inocentes por tratarse de un motivo frecuentemente repetido en las leyendas de personajes céle-

bres, como elemento sobre todo de lo que ha dado en llamarse «infancia de los héroes»⁵³. Realmente, el motivo de la matanza de niños, decretada por un rey para librarse de un posible competidor, no es exclusivo de las infancias de Jesús y de Moisés. Lo encontramos en leyendas judías⁵⁴ y paganas⁵⁵.

P. SAINTYVES, en un erudito estudio presentado en *Congrès d'histoire du christianisme*, que se celebró el año 1927 en homenaje a Loisy, hace un elenco exhaustivo de esas historias⁵⁶. En un intento de síntesis, que le hace subestimar las diferencias, llega a construir un árbol genealógico de la leyenda, encabezado por la historieta de Sargón⁵⁷.

Hijo de una mujer *enitum* (*variable...* en estado social, religioso o nacional), Sargón no conoció a su padre, pero sabe dónde habitan los hermanos de su padre. Su madre *le da a luz en secreto*, y poniéndole en una *cesta de juncos, cuya tapa sella con pez*, lo lanza al río. Un aguador lo saca, *lo adopta como hijo* y lo educa hasta que se convierte en rey de los cabezas negras, soberano potente, rey de Agadé.

Dejando aparte la pretendida concepción virginal de

⁵³ Cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los Evangelios de la infancia y las infancias de los héroes*: EB 16 (1957) 5-36.

⁵⁴ Cf. R. GRAVES y R. PATAI, *Hebrew Mythes* (London 1964) p.138s; C. PARROT, *Les récits d'enfance dans l'Haggada antérieure au II^e siècle de notre ère*: RechScRel 55 (1967) 481-518, concretamente p.481-504; R. T. FRANCE, *Herod and the Children of Bethlehem*: NT 21 (1979) 98-120, concretamente p.105-108; *The Massacre of the Innocents, Fact or Fiction?*, en *Studia Biblica* 1978 (Sheffield 1980) p.83-94.

⁵⁵ Cf. G. BINDER, *Die Aussetzung des Königskindes Kyros und Romulus* (Beiträge zur klassischen Philologie, 10) (Meisenheim am Glan, Anton Heim, 1964), que en sus p.125-250 recoge hasta 121 historias similares. Véase también R. T. FRANCE, *Herod and the Children of Bethlehem*: NT 21 (1979) 98-120, conc. p.98s.

⁵⁶ P. SAINTYVES, *Le Massacre des innocents ou la persécution de l'enfant prédestiné I* (Congrès d'Histoire du Christianisme, Paris-Amsterdam 1928), p.229-272.

⁵⁷ Sargón fue el primer rey acádico de Babilonia hacia el año 2600 a.C. Su nacimiento, contado en primera persona, recurre en una tablilla escrita en neobabilónico que se encontró en la Biblioteca de Assurbanipal, en Nínive. Cf. L. W. KING, *Chronicles concerning Early Babylonian Kings II* (London 1907) p.87s. El texto puede verse en H. GRESSMANN, *Altorientalische Texte und Bilder zum AT I* (Tübingen 1909) p.99; J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Text relating to the Old Testament* (ANET) (Princeton, University Press, 1955) p.119. Traducción castellana en J. B. PRITCHARD, *La sabiduría del antiguo Oriente* (Barcelona, Garriga, 1966) p.100s.

Sargón, fundada simplemente en la anfibología del adjetivo *enitum*, pero excluida por el contexto donde se habla del padre y que parece indicar más bien un nacimiento ilegítimo, la semejanza con Mateo 2 es nula, y la coincidencia con Moisés queda reducida al abandono del niño en el río sobre una cesta de juncos calafateada con pez (Ex 2,3) ⁵⁸: ni persecución, ni degollación de inocentes, ni huida al extranjero.

Ello no obstante, esta leyenda de Sargón sería —según SAINTYVES— el núcleo original, que luego se habría desarrollado en cuatro direcciones distintas:

— Grupo *greco-persiano* (Gilgames, Perseo, Ciro, Gengis Khan): Caracterizado por un oráculo anterior que amenaza el trono y determina el intento del rey de procurar por todos los medios hacer perecer al héroe anunciado.

— Grupo *greco-romano* (Neleo y Peleo, Rómulo y Remo): La concepción irregular impele a la madre a exponer al hijo, que milagrosamente se salva. Este grupo nos parece el heredero más directo de la leyenda de Sargón (concepción irregular - exposición del niño - ausencia de oráculo previo - ningún decreto general de exterminio por parte del rey).

— Grupo *judeocristiano* (Moisés, Abraham, Jesús, Juan en los Evangelios Apócrifos): Sus características son: oráculo anterior, miedo consiguiente del rey, decreto de exterminio colectivo de niños y salvación portentosa del héroe, que a su vez salva a su pueblo.

— Grupo *indo-brahmánico* (Karna, Krisna, Savahana, Buda): Oráculo previo, miedo del rey, decreto de exterminio (primero contra los miembros de la familia, luego contra toda la comarca).

El problema de estas migraciones de motivos literarios de unos pueblos a otros —en la medida en que se den— es inmensamente complicado. No se puede resolver con cons-

⁵⁸ Este dato constituye la base de la clásica «Leyenda del Expósito», que la fantasía de H. GRESSMANN, *Das Weihnachts-Evangelium* (Göttingen, Vandenhoeck, 1914) p.13-26, cree decubrir bajo el actual Evangelio lucano de la infancia. Cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los Evangelios de la infancia y las infancias de los héroes*: EB 16 (1957) 5-36, concretamente p.28-32.

trucciones *a priori*, por más deslumbrantes y eruditas que luego se presenten.

No nos parece desprovista de todo fundamento la clasificación que hace Saintyves por grupos étnicos. De haber alguna dependencia entre unas y otras historias, ésa sería la más razonable.

Pero tal dependencia —al menos como la ve Saintyves— está muy lejos de imponerse con certeza.

El grupo greco-persiano, que sería histórica y literariamente el más cercano a Mateo 2, desconoce el motivo central de nuestro relato, que es el decreto y exterminio colectivo de los niños de la edad del héroe. El greco-romano, que resulta el heredero más directo de la leyenda de Sargón, ha perdido la referencia a *la cesta de mimbrres junto al río*, que emparentaba el relato sumérico con la vida de Moisés, y, por supuesto, desconoce cualquier decreto o exterminio colectivo de niños como el que centra el episodio de Mateo ⁵⁹. Lo mismo habría que decir del grupo indo-brahmánico, cuya demasiada lejanía en el espacio y la fecha tardía de las redacciones que conocemos hacen improbable cualquier influjo de sus leyendas en la composición del Evangelista.

La condición intrabíblica de los autores del Nuevo Testamento hace impensable *a priori* cualquier dependencia de autores paganos, y muestra *a posteriori* su tendencia habitual a expresarse en terminología y estilo propios del Antiguo Testamento. Ha pasado ya la moda de buscar antecedentes doctrinales y literarios de los Evangelistas en las literaturas extrabíblicas. Cada día se percibe con mayor claridad en qué medida los hagiógrafos neotestamentarios se mueven en el marco de los procedimientos literarios del pueblo de la Biblia.

Por ello, en el asunto que nos ocupa (posibles antecedentes del motivo central en nuestro relato de la degollación de los inocentes), nos limitaremos a examinar en serio sus

⁵⁹ Sobre los paralelos establecidos por D. VÖLTER, *Die evangelischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu* (Strassburg, Heitz, 1911) p.82-130, entre Mt 1-2 y la *Vita Augusto* de SÜETONIO (escrita hacia el 120 d.C.), cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los Evangelios de la infancia y las infancias de los héroes*: EB 16 (1957) 5-36, concretamente p.22-28.

paralelismos con el grupo que Saintyves llamó *judeocristiano*.

Prescindimos de Juan en los Evangelios Apócrifos (concretamente en el *Protoevangelio de Santiago*, c.22-24). A pesar de que algunos piensan que la noticia en ellos recogida formaba parte de un relato sobre San Juan Bautista anterior a nuestros Evangelios Sinópticos ⁶⁰, todo hace sospechar que es un apéndice legendario al relato de Mateo (cf. el c.21 del mismo *Protoevangelio*).

Nos limitaremos a las leyendas de Moisés, Abraham y Jacob.

De las relativas a Moisés ya nos hemos ocupado (p.272ss).

Se ha pretendido ver un antecedente de la persecución y salvación de Jesús niño en una leyenda sobre Abraham que recoge *Séfer hayyasar* ⁶¹ en estos términos:

«En la noche en que él nació, los amigos de Terach, entre los que se contaban consejeros y astrólogos de Nimrod, celebraban un convite en su casa, y al marcharse ya tarde, por la noche, observaron una estrella que engullía a otras cuatro estrellas procedentes de los cuatro extremos de los cielos. Ellos se apresuraron a avisar a Nimrod:

—De cierto que ha nacido un niño que está destinado a conquistar este mundo y el venidero. Ahora, pues, da a sus padres todo el dinero que te pidan por el niño y mátalos.

Pero Terach, que estaba presente, dijo:

—Vuestra idea me recuerda aquella mula a la que un hombre dijo: Te daré una casa llena de tesoros si me permites cortarte la cabeza. A lo que la mula replicó: ¡Tonto que tú eres! ¿De qué me servirá a mí el tesoro si me cortas la cabeza? Y yo os digo: Si matáis al hijo, ¿quién va a heredar el dinero que por él deis a sus padres?

Entonces el resto de los consejeros dijo:

—De tus palabras deducimos que te ha nacido un hijo.

—Sí —respondió Terach—; me ha nacido un hijo, pero se me ha muerto.

Terach, pues, volvió a su casa y escondió a su hijo en una cueva por tres años».

⁶⁰ Cf. D. VÖLTER, *Die evangelischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu* (Strassburg, Heitz, 1911) p.34s.

⁶¹ EB. NESTLE, *Zu Mt 2*: ZNW 8 (1907) 73-74, que en la mencionada leyenda encuentra hasta cuatro motivos comunes con nuestro relato: la estrella, los sabios, el rey perseguidor y la salvación del niño.

Aparte de que el paralelismo con Mateo 2 es muy escaso (el papel y comportamiento de la estrella es muy diverso; no llega a haber decreto de exterminio y, menos aún, asesinato de niños, y el niño se salva escondiéndose, no exiliándose), la antigüedad de la leyenda —y, con ello, su posible influencia en Mateo— es muy problemática. Por primera vez recurre en el mencionado *Séfer hayyasar*, del siglo XII d.C., muy influido ya por leyendas árabes⁶².

Del presunto paralelismo con la leyenda sobre la persecución de *Jacob* por Labán, recogida en la *Haggadáh de Pascua*, nos hemos ocupado antes⁶³.

Aparte de que no consta la existencia de la actual *Haggadáh de Pascua* y de su famoso midrás a Dt 26,5ss en el siglo I, frente a los pocos elementos comunes (aviso en sueños, persecución y huida a Egipto)⁶⁴, falta en la leyenda de Jacob el dato esencial de la degollación de los niños, que constituye el episodio de Mt 2,16-18. Por añadidura, el regreso de Egipto por parte de Jacob y de Jesús no se parecen en nada: el primero regresa perseguido por el faraón de turno; el segundo se decide a volver porque ha muerto el perseguidor (Mt 2,20).

Queda, pues, como único antecedente literario digno de tenerse en cuenta el doble relato de la salvación providencial de *Moisés*.

Tampoco aquí se trata de dependencia histórica.

Por de pronto, las coincidencias de motivo y fraseología relacionan una única fuga liberadora de Jesús con doble liberación por parte de Moisés. El paralelismo, claramente intencionado, se rompe por exigencias del dato histórico, distinto en cada caso.

El hecho que está a la base de ambas historias y de otras leyendas o historias es bien simple: todo hombre que detenta el poder teme ante el anuncio o sospecha de un posible rival,

⁶² Cf. S. FRAENKEL, *Zu Mt 2*: ZNW 8 (1907) 241s.

⁶³ Páginas 269ss, donde pueden verse citados los principales defensores de esta hipótesis.

⁶⁴ Esta última, históricamente (Gén 45,16-20), no se relaciona con la persecución de Labán, que termina en Galaad haciendo las paces (Gén 31,1-32,1). En la leyenda pascual, la huida a Egipto viene exigida por el contexto del Exodo, que constituye el episodio central de la conmemoración.

e intenta desembarazarse de él por todos los medios. Esto tiene que haber ocurrido repetidas veces en todos los pueblos y en todos los tiempos, y, en consecuencia, este núcleo central del motivo puede haber sido muchas veces histórico.

Luego la sospecha de persecución por parte del perseguido o de sus familiares —entonces como ahora— pudo surgir por presentimiento o intuición o por sugerencia de alguien bien informado. Pero lo normal en la Antigüedad era relacionar la decisión de huida con un oráculo —espontáneo o solicitado *ex professo*— o con un sueño cuya explicación se atribuía a entendidos en interpretaciones oníricas, o con un fenómeno cualquiera, atmosférico o astronómico, que se interpretaba como de mal agüero. Y así, tanto en su posible base histórica como en su presumible artificio literario tópico, es de esperar que estos elementos se encuentren repetidos en las literaturas antiguas. Pero, por este mismo motivo, la presencia de dichos elementos en varios relatos no es razón suficiente para negar la historicidad del hecho básico ni para afirmar dependencia literaria expresa de unos respecto de otros.

LA CITA DE JEREMÍAS

Mateo relaciona el episodio de la degollación de los inocentes con un pasaje de Jeremías (Jer 30,15; en los LXX, 38,15).

La fórmula introductoria de la cita es aquí τότε ἐπληρώθη, fórmula que sólo recurre otra vez y también en la pluma de Mateo (27,5). Se ha especulado mucho sobre esta forma peculiar de introducir la cita bíblica. Se suele decir que Mateo lo hizo así para que no pareciera —con las fórmulas ὥπως o ἵνα πληρωθῇ— que Dios era el autor responsable de los dos episodios que habían de ser la base del cumplimiento de ambas citas (degollación de los niños y venta de Jesús, respectivamente) ⁶⁵.

⁶⁵ G. S. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit* (Göttingen, Vandenhoeck, 1962) p.59, nota 5 y p.106, nota 2; M. HENGEL-H. MERKEL, *Die Magier aus dem Osten und die Flucht nach Aegypten (Mt 2) in Rahmen der antiken*

No parece razón suficiente.

Decir que ambas cosas sucedieron para que se cumpliera lo anunciado por Dios no es decir necesariamente que Dios las hizo; en estos casos, simplemente las previó y en función de ellas hizo decir al profeta lo que dijo. Siempre hay en la mentalidad subyacente a las citas de cumplimiento la idea de que Dios guía y conduce providencialmente los acontecimientos de la historia. Però Dios hace eso a menudo contando con los crímenes causados por la libre voluntad de los hombres. Con ello Dios no se hace responsable de la maldad de esos crímenes, pero sí de los bienes que El saca de ellos. En este sentido habla Pablo de que los crímenes humanos *cumplen las profecías*; y así los habitantes de Jerusalén y sus autoridades, «al condenar (a Jesús), cumplieron, sin saberlo, las palabras de los profetas que se leen cada sábado... y llevaron a término todo lo que de El estaba escrito» (Hech 13,27 y 29).

1. *Textualmente*, la cita de Jeremías, tal como la aduce Mateo, no responde exactamente ni al TM original ni a la versión griega de los LXX.

El TM, traducido al pie de la letra, suena así:

«Una voz se deja oír en Ramá:
lamentación y llanto amarguísimos:
Raquel que llora por sus hijos.
No quiere consolarse (por sus hijos)
porque no existen».

Los LXX introducen levísimos cambios:

En el primer estico A S* (y Aq) entienden *beramah* como nombre común y no propio, y traducen *en la altura* (ἐν τῇ ὑψηλῇ).

En el segundo estico traducen por sustantivo (ὁδυσμοῦ = lamento) el curioso adjetivo superlativo hebreo *tamrurim*.

Religionsgeschichte und Theologie des Matthäus, en *Orientierung an Jesus* (Festschrift J. SCHMID) (Freiburg, Herder, 1973) p.139-169; R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.205; M. J. J. MENKEN, *The References to Jeremiah in the Gospel according to Matthew* (Mt 2,17; 16,14; 27,9): EphThLov 60 (1984) 5-24, quien cita en el mismo sentido a numerosos autores.

Al principio del cuarto se añade un καὶ: Raquel llora y no quiere consolarse...

Los hijos («por sus hijos») son en unos códices objeto del llanto de Raquel y en otros de lo que no quiere consolarse.

Mateo, por su parte, retiene el valor de nombre propio (Ramá) para el lugar donde se oyen los lamentos de Raquel; reduce a dos términos (llanto y lamentación) el tríptico que había resultado en los LXX al traducir por lamento el *tamrurim* hebreo; y traduce éste por πολὺς = mucho: «mucho llanto y lamento». Curiosamente, por fin, traduce el objeto del llanto y lamento (*al-beneha* en hebreo; υἱοῖς αὐτῆς en griego) por τὰ τέκνα αὐτῆς.

Así, la cita entera de Mateo sonaría en castellano:

«Una voz se ha dejado oír en Ramá:
llanto y lamentación copiosos:
Raquel que llora por sus hijos
y no quiere consolarse
porque no existen».

Opina DAUBE⁶⁶ que Mateo cambia por τέκνα el υἱοῖς de los LXX para indicar que se trata de *niños y niñas*, porque está pensando en la *Haggadáh de Pascua*, donde se cuenta que Jacob huyó a Egipto porque Labán quería matar a todos sus descendientes (varones y hembras). Por la misma razón, en 2,16 Mateo habría empleado παῖδας, que comprende a niños y a niñas, en lugar de ἄρσεν que emplea Ex 1,16.17.18.22 a propósito de los *niños varones* que el faraón mandó matar o echar al río.

La observación es un claro prejuicio en favor de una opinión preconcebida, que en otro lugar hemos visto ser poco probable. Es indudable que, en el texto de Jeremías, Raquel lloraba por sus descendientes *hijos e hijas* (no necesariamente *niños y niñas*), y así lo entiende Mateo cuando usa la misma expresión en boca de los judíos, al pedir que la sangre de Cristo caiga sobre ellos y sobre *su descendencia*. De hecho, τέκνον significa genéricamente *descendencia* (cf. Mt 22,24 y Mc 12,19, comparado con Dt 25,5 y Lc 20,28s), y en

⁶⁶ D. DAUBE, *The earliest Structure of the Gospels*: NTS 5 (1958-59) 174-187, concretamente p.185.

otro lugar Mateo lo emplea ciertamente para designar *hijos varones* (Mt 21,28ss).

Por su parte, STRECKER⁶⁷ opina que la cita es de la tradición anterior a Mateo, aunque sin duda existía separada del relato. Si la hubiera introducido Mateo, habría puesto *παῖδας*, que iba mejor con el relato (v.16). Olvida Strecker que tal vez el motivo de la cita no sean *los niños*, sino la coincidencia de circunstancias (llanto por una desgracia colectiva). Mateo no podía cambiar hijos (*υἱοι-τεκνα*) por *παῖδας*, porque los hijos cuya pérdida lloraba Raquel *no eran sólo niños, sino también adultos*.

2. *Exegéticamente*, el contenido de la cita de Jeremías aducida por Mateo forma parte del llamado *Libro de la Consolación* (Jer 30,1-31,22), en el que el profeta anuncia la restauración a Israel del Norte. En plena euforia de abundancia y regocijo, la mención del llanto de Raquel por la suerte de sus hijos desterrados tiene alegre contrapunto en el anuncio del retorno:

«Así dice Yahveh:
Reprime tu voz del llanto
y tus ojos de las lágrimas,
porque hay recompensa en tu trabajo
—oráculo de Yahveh—:
volverán de tierra hostil.
Y hay esperanza para tu porvenir
—oráculo de Yahveh—:
volverán los hijos a su territorio»

(Jer 31,16-17).

El oráculo citado se inserta, pues, en un contexto de consolación que Mateo ha silenciado totalmente.

Parece claro que la mención de Ramá en Jeremías responde a la creencia, fundada en 1 Sam 10,2, que sitúa en este pueblo (a 10 km al norte de Jerusalén), en la frontera de Benjamín y Efraím, la tumba de Raquel. Retóricamente, el profeta imagina a Raquel lamentando desde su tumba la

⁶⁷ G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit* (Göttingen, Vandenhoeck, 1962) p.58s.

suerte de sus descendientes, los hijos de Efraím, Manasés y Benjamín, que van al destierro cuando el Reino del Norte cae en manos asirias el año 721, y presenta a Yahveh ordenándole cesar en sus lamentos porque sus hijos van a regresar.

Es cierto que Jer 40,1 habla de Ramá como lugar donde son concentrados los prisioneros del Reino del Sur el año 586 cuando la deportación a Babilonia: entre los prisioneros maniatados se encontraba Jeremías, que allí fue liberado. Pero no parece ser ésa la causa del llanto de Raquel descrito en Jer 31,15, donde el contexto se refiere claramente a la cautividad del Reino del Norte. Por otra parte, Raquel podía llorar como hijos a los descendientes de José (Efraím y Manasés) y de Benjamín, pero no a los descendientes de Judá, que no eran hijos suyos. BROWN, a quien no desagradaba la hipótesis de que Jeremías en 31,15 o, al menos, San Mateo pensara en la deportación del Reino del Sur, advierte que en ella figuraron, sin duda, muchos benjaminitas ⁶⁸.

En cualquier caso, el pasaje de Jer 31,15 *no es una profecía* de algo que tenga que pasar, sino una referencia —poética, por cierto— a un suceso pasado, sólo incidentalmente mencionado para anunciar que la tristeza por el destierro se va a convertir en alegría por el retorno. Y, por supuesto, *no es un pasaje mesiánico*. A lo sumo sería mesiánica —si bien el Evangelista la silencia— la promesa de restauración, como tipo o primicias de la que habría de realizar el Mesías futuro. El silencio de Mateo sobre esa segunda parte del oráculo priva a la cita del soporte mesiánico que podía haber tenido.

3. *La aplicación* que Mateo hace de Jer 31,15 al episodio de los inocentes, asegurando que en éste se cumple lo dicho por el profeta, presenta numerosas dificultades exegéticas. Por muchas vueltas que se den, no hay manera de ver en el

⁶⁸ R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.206. SAN JERÓNIMO, por su parte, piensa que Raquel llora con toda razón la muerte de sus hijos en el episodio de los inocentes, «quoniam Juda et Benjamin duae tribus junctae erant, et Herodes praeceperat non solum in Bethlehem interfici pueros sed in omnibus finibus ejus. Per occisionem Bethlehem intelligimus multos etiam de Benjamin fuisse caesos» (*Com. in Ev. Mt. cap.2: ML 26,28*).

pasaje citado una predicción de la matanza de los niños por Herodes.

Por de pronto, *Ramá no es Belén*. La primera está en los confines de Benjamín-Efraím, a unos 10 km al norte de Jerusalén, y Belén está en Judá casi a la misma distancia de Jerusalén por el Sur. Mateo, que pudo haber traducido el hebreo por *en la altura*, como hacen A y S* de los LXX y la versión de Aquila, retuvo el nombre propio de Ramá. Decir con STENDAHL que lo mantuvo por el afán geográfico, que, según él, predomina en Mateo 2⁶⁹, es una petición de principio, que además no cumple su cometido, puesto que no se ve el papel que Ramá desempeña en el itinerario geográfico de Jesús Niño. La conservación de este nombre propio en la cita resulta más extraña todavía en la hipótesis generalizada de que Mateo aduce el texto de Jeremías porque se adhiere a la tradición del sepulcro de Raquel en Belén. Y la sugerencia de STRECKER, según el cual Mateo habría pensado en un griterío tal que se oyera en Ramá (a casi 20 km de Belén)⁷⁰, nos parece, como a él, demasiado fantástico. La única explicación posible del mantenimiento del nombre propio en la cita de Jeremías es que Mateo no aduce ésta como referencia geográfico-topográfica, sino como un recuerdo retórico-literario de la prosopopeya del profeta que se aplica al episodio de la degollación de los inocentes en base a la tradición, entonces ya muy extendida, sobre la tumba de Raquel en Belén⁷¹.

Tampoco Raquel es madre de los betlemitas. Lo era de los deportados del Reino del Norte, a los que se refiere sin duda Jer 31,15. De ninguna manera son hijos de Raquel los betlemitas, que descienden de Judá. Ni se puede aceptar la sugerencia de San Jerónimo, que extiende el ámbito del decreto de Herodes («Belén y sus cercanías»), hasta incluir

⁶⁹ K. STENDAHL, *Quis et Unde? An analysis of Mt 1-2*, en *Judentum, Urchristentum, Kirche* (Festschrift für J. JEREMIAS) (Berlin, Töpelman, 1960) p.94-105, concretamente p.97-98.

⁷⁰ G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit* (Göttingen, Vandenhoeck, 1962), p.58s.

⁷¹ Es la tesis de G. LOMBARDI, *H. Farah-W. Farah, presso Anatot, e la questione della tomba di Rachele*: «*Studii Biblici Franciscani Liber Annuus*» 20 (1970) 299-352, concretamente p.348s.

habitantes de la tribu de Benjamín ⁷². Para que entraran benjaminitas en un radio de cercanías de Belén tenía que haber llegado la matanza hasta Jerusalén, que era la ciudad de Benjamín más cercana al escenario de la degollación.

Por último, el llanto de Raquel en Jer 31,15 es por la marcha de los deportados, hijos de sus hijos (hombres y mujeres, niños y adultos) que van cautivos a Nínive y cuyos descendientes, según el oráculo divino que sigue a continuación, «volverán a su territorio». En Mateo, Raquel llora la muerte irreversible de unos niños que no volverán a la vida, y que, según acabamos de ver, no eran hijos suyos.

Todas estas circunstancias van decantando el posible motivo de la cita de Jer 31,15 por parte de Mateo. En este caso no es el lugar (Ramá no es Belén), ni la relación de Raquel con las víctimas (allí eran hijos suyos, aquí no), ni el episodio que provoca el llanto (allí el destierro, aquí la muerte) ni la referencia al destierro (allí de Israel o del Reino del Norte, aquí de Jesús). Este último punto de contacto que BROWN cree descubrir entre el oráculo profético y el contexto de Mateo 2 ⁷³ sería válido si el Evangelista no hubiera relacionado tan claramente la cita con el episodio de la degollación. Pero dado que el pasaje de Jer 31,15 es aducido con referencia a la matanza de los niños, todo hace pensar que Mateo no está ofreciendo un dato topográfico, sino una acomodación retórico-literaria de un pasaje que ya era retórico-literario, y que *por semejanza de circunstancias* (situación afflictiva, capaz de provocar llanto y lamento inconsolables) puede aplicarse al caso de la degollación de los inocentes. Es el procedimiento derásico llamado *heqges*, dentro de la *Geserah shawah* ⁷⁴.

Mateo viene a decir: como en los tiempos de la deportación asiria, la degollación de los inocentes ocurrida en Belén pudo arrancar de Raquel la misma lamentación inconsola-

⁷² Véase antes, en este mismo capítulo, p.299, nota 68.

⁷³ R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.216s. Como eco de la genealogía, Belén (patria de David), Egipto (lugar del éxodo) y Ramá (escenario de la deportación) serían «una historia teológica en miniatura geográfica».

⁷⁴ Cf. D. MUÑOZ LEÓN, *Derás. Los caminos y sentidos de la Palabra divina en la Escritura*. Primera Serie: *Derás targúmico y derás neotestamentario* (Madrid, CSIC, 1987) p.116-118.

ble que poéticamente le atribuyó el profeta. Se *cumple lo dicho* entonces como se cumplió antes: es decir, retóricamente hablando. No se trata, evidentemente, de una predicción; pero el texto de Jeremías le sirve al evangelista para expresar en términos bíblicos viejotestamentarios lo que está refiriendo.

Coincide con esta explicación la mayoría de los autores modernos. SIMÓN-DORADO escribe: «Citatio a simili aut si mavis, a minore ad majus. Sicut olim per poëticam Jeremiae fictionem Rachel israelitas exilio destinatos plorans inducebatur, simili (vel majore) ratione hac occasione trucidatos nepotes luxisse dicere possemus»⁷⁵. Y en nota cita a BUZY: «Saint Matthieu ne croyait pas à l'accomplissement d'une prophétie véritable au sens spirituel: il n'y a pas de prophétie à proprement parler, donc pas de réalisation; il y a coïncidence de situations, accommodation suggérée par l'analogie. DOM CALMET a dit le mot juste: C'est une simple application fondée sur la ressemblance des événements»⁷⁶. DíEZ MACHO piensa que en la cita de Jer 31,15 hay por parte de Mateo un claro *tartey mishma* (o doble sentido), que pasa de un lugar a otro y de una desgracia a otra⁷⁷. Resulta muy forzada la interpretación de ROTHFUCHS⁷⁸, que siguen VÖGTLE⁷⁹ y KINGSBURY⁸⁰, según la cual Herodes representaría a todo Israel (cf. Mt 2,3b), y como castigo de su crimen, Israel habría dejado de ser pueblo de Dios: esto sería lo que proféticamente arrancaba gemidos de Raquel. Es mucho decir que «todo Israel» asesinó a los inocentes. ¿No pertenecían también a Israel los asesinados?

⁷⁵ SIMÓN-DORADO, *Praelectiones Biblicae. NT. I: Introductio et Commentarius in quatuor J. C. Evangelia* (Taurini-Matriti, Marietti-El Perpetuo Socorro, 1957) p.341.

⁷⁶ D. BUZY, *Évangile selon Saint Matthieu* (Paris 1935) p.22.

⁷⁷ A. DíEZ MACHO, *La historicidad de los Evangelios de la Infancia* (Madrid, Ed. Fe Católica, 1977) p.23s.

⁷⁸ W. ROTHFUCHS, *Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangeliums* (Stuttgart, Kohlhammer, 1969) p.64s.

⁷⁹ A. VÖGTLE, *Messias und Gotteshon* (Düsseldorf, Patmos, 1971) p.69s; *Die matthäische Kindheitsgeschichte*, en DIDIER, *L'Évangile selon Matthieu: Rédaction et théologie* (Gembloux, Duculot, 1972) p.153-193, concretamente p.173s.

⁸⁰ J. D. KINGSBURY, *Matthew-Structure, Christology, Kingdom* (Philadelphia, Fortress, 1975) p.48.

Posiblemente Mateo, además de la analogía de situaciones, tuvo presente la tradición —quizá equivocada, pero en su tiempo tenazmente sostenida— de que Raquel estaba enterrada en las proximidades de Belén. Tendríamos entonces una referencia topográfica subyacente, bien distinta de la que se intenta fundar en los términos geográficos expresados del relato (en este caso Ramá, que estaría en contradicción con la mencionada creencia vulgar del enterramiento de Raquel en Belén).

Bíblicamente hay indicios de una doble tradición, que sitúa respectivamente en Ramá o en Belén la tumba de la esposa predilecta de Jacob. Ambas tradiciones han tenido y tienen partidarios⁸¹.

La primera noticia de la muerte y sepultura de Raquel (Gén 35,16-21) sitúa el hecho entre Betel y Efrata, cerca de Migdal Eder. El dato de la proximidad de Efrata se repite cuando Jacob refiere a José lo ocurrido (Gén 48,7). Así, en 1 Sam 10,2-5 se sitúa el sepulcro de Raquel en la frontera de Benjamín (con Efraím), cerca de Betel y Guibeá. Pero en los dos pasajes citados del Génesis se dice tras la mención de Efrata: «o sea, Belén». Miq 5,1 habla de Belén en Efrata sin duda para distinguir la patria de David (*efrateo*, según 1 Sam 17,12) de otra Belén en Galilea que menciona Jos 19,15. Por su parte, Rut 4,1 presenta en claro paralelismo Efrata y Belén:

«Hazte poderoso en Efrata,
y sé famoso en Belén».

Piensan los partidarios de la ubicación del sepulcro de Raquel en Ramá que los dos pasajes citados de Génesis no van bien con Belén y que la identificación es claramente una glosa tardía fundada en el gentilicio Efrata (mujer de Caleb), cuyo clan se estableció en el territorio de Belén. El glosador habría confundido el gentilicio con el toponímico,

⁸¹ Cf., a favor de Ramá, G. LOMBARDI, *H. Farah-W. Farah, presso Anatot, e la questione della tomba di Rachele (Gen 35,16-20; 1 Sam 10,2-5; Ger 31,15): «Studii Biblici Franciscani Liber Annuus»* 20 (1970) 299-352. A favor de Belén puede verse J. M. BOVER, *El sepulcro de Raquel, ¿Efrata-Belén o Efrata-Ramá?*: *EE* (1.ª serie) 7 (1928) 227-237.

y habría dado lugar a la tradición que sitúa equivocadamente el sepulcro de Raquel en Belén.

La cuestión es secundaria para nuestro propósito.

Jer 31,15, en la medida en que ciertamente habla de la deportación de cautivos del Reino del Norte, se refiere con toda probabilidad al lugar donde Raquel está enterrada, y todo hace suponer que el profeta está pensando en Ramá, la ciudad de Benjamín fronteriza con Efraím. Por su parte, Mateo, conservando el nombre propio de Ramá como localidad donde se oyeron —retóricamente hablando— los lamentos de Raquel, no parece preocupado por la toponimia exacta de su sepulcro.

La *analogía de circunstancias* que preside la cita no afecta al lugar de enterramiento, que ya en Jeremías era ajeno a la topografía e itinerario de la deportación. Lo importante en Jeremías —y ahora en Mateo— era la personificación retórica en Raquel del llanto de las madres por la desgracia de sus hijos. De hecho, en nuestro caso —como atinadamente observa DANIELI⁸²— el evangelista no ha retocado, como en otras ocasiones⁸³, el relato o el texto de la cita para hacerlos coincidir.

III. *El regreso a Nazaret (Mt 2,19-23)*

ACOTACIONES FILOLÓGICAS

Versículo 19

τελευτήσαντος. El empleo del verbo τελευτᾶν para indicar la muerte de Herodes, que en el v.15 se expresa con el hapaxlegómenon τελευτῆς, sugiere la estrecha relación existente entre ambos episodios (la huida a Egipto y el regreso).

⁸² G. DANIELI, *Le tradizioni di Mt 1-2 e loro origine* (Piacenza, Ed. Divus Thomas, 1969) p.39ss.

⁸³ Recuérdense, por ejemplo, los retoques que al relato sinóptico hace Mateo para que se cumpla más exactamente la cita aducida en Mt 4,14-16; 21,4ss; 27,9ss, o los cambios que realiza en los textos proféticos para que se acomoden mejor al hecho cristiano (Mt 8,17; 1,23; 27,9), de los que nos hemos ocupado en las p.23-43.

De nuevo —como en 1,20; 2,1 y 2,13— aparece al comienzo del relato la construcción de genitivo absoluto con participio en aoristo + ἰδοὺ.

Versículo 20

εἰς γῆν Ἰσραήλ. En todo el NT la frase recurre sólo aquí y en el v.21.

τεθνήκασιν. Dado que únicamente se ha hablado de la muerte de Herodes, este plural resulta chocante⁸⁴.

τὴν ψυχὴν τοῦ παιδίου. El alma del niño (= la vida del niño). Buscar el alma de alguien es un claro hebraísmo = intentar matar a alguien.

Versículo 22

ἀπελθεῖν. Aunque el compuesto indica de suyo *irse de, partir de* (απο), en el griego koiné se usa con el valor del simple ελθεῖν = ir, marchar.

χρηματισθεῖς. Cf. 1,12: χρηματισθέντες (los magos) y Lc 2,26: ἡ αὐτῷ (a Simeón) χρηματισμένον.

ἀνεχώρησεν. Cf. Mt 15,21 y 16,13. Aunque originalmente significa *retornar* o *regresar* (y así debe entenderse en Mt 2,12), tiene a veces el sentido de *retirarse* o simplemente *marchar* (cf. 2,14 y quizá 2,13). Por ello, no se puede urgir aquí la primera acepción. Quizá significa *retirarse huyendo de un peligro* (cf. 2,14; 2,22; 4,12; 12,15; 14,13).

Versículo 23

κατόκησεν. Establecerse, fijar la residencia.

εἰς. En lugar de ἐν. No es necesario recurrir al fenómeno general de esta sustitución en el griego helenista y moderno. Ya en el clásico, εἰς sustituía a ἐν después de

⁸⁴ El mismo verbo en plural recurre en la motivación de la orden que Yahveh da a Moisés para que regrese de Madián a Egipto en Ex 4,19. Tampoco allí es congruente el plural con el contexto, donde sólo se habla de la muerte del faraón.

verbos de quietud si precedía, como aquí, otro de movimiento: vino a establecerse a...⁸⁵

Ναζαρέτ. El nombre de la población donde Jesús pasó la mayor parte de su vida terrena reviste en el Nuevo Testamento triple forma: Ναζαρέτ, Ναζαρέθ y Ναζαρά. Las tres formas se encuentran a veces en un mismo pasaje representadas en los distintos manuscritos, de modo que resulta difícil saber cuál fue la lección original. Prevalece Ναζαρέτ aquí en Mt 2,23; en Mc 1,9 y en Jn 1,45.46. Presentan Ναζαρέθ la mayoría de los códices en Mt 21,11; Lc 1,26; 2,4.39; Hech 10,38. Por fin, Ναζαρά aparece mayoritariamente representada en Mt 4,13 y Lc 4,16.

Obsérvese la vocalización de la segunda sílaba —siempre *a*— en las tres formas, para lo que más adelante diremos sobre la formación del adjetivo.

Ναζαρά es un neutro plural; pero Mt 4,13 le antepone artículo femenino singular (την). De igual manera Ἱεροσόλυμα, que es neutro plural en Mt 4,25, aparece como femenino singular en Mt 2,3. JULIO AFRICANO, nacido en Palestina, empleaba Ναζαρά hacia el año 221⁸⁶. Pero ALBRIGHT prefiere la forma terminada en *t* como indicación de la terminación femenina, propia de los nombres de lugar en Palestina⁸⁷.

La grafía del nombre en hebreo parece haber sido נצרֵה (*naserah*), de donde provendrían el adjetivo singular נצרִי (*nosrí*), con que designa a Jesús el Talmud, y el plural נצרִים (*noserim*), con el que son nombrados los cristianos en la Duodécima Bendición (léase, maldición) de los *Shemone Esré*, atribuidas a Gamaliel II entre el 80 y el 90 de nuestra era⁸⁸. Lo que en griego es ζ (*dseta*) sería צ (*sade*) en hebreo.

⁸⁵ Cf. M. ZERWICK, *Graecitas biblica* (Romae, P.I.B., 1949) n.71.

⁸⁶ Cf. EUSEBIO, *Historia Ecclesiastica* I 7,14.

⁸⁷ W. F. ALBRIGHT, *The Names «Nazaret» und «Nazorean»*: JBL 65 (1946) 397-401.

⁸⁸ El citado pasaje de las *Shemone Esré*, en la recensión palestina descubierta en El Cairo, explicita los genéricos «herejes» de la recensión babilónica, mencionando, entre los que deben ser excluidos del Libro de la Vida y no inscritos entre los justos, a los *nos'rim* = cristianos.

En el Talmud, Jesús es apellidado «el-Nos'rí». Así, *Sanhedrin* 103a dice que «en la víspera de la Fiesta de la Pascua fue crucificado Jesús el-nos'rí». Y en *Abadah Zarah* 17a se cuenta de Rabbi Eliezer ben Hyrcan (hacia el

De hecho, las versiones sirias (Pessitta, sinaítica, y curetoniana) traducen con sade. Pero de ahí no se puede sacar argumento válido sobre la verdadera etimología del nombre, porque la versión syro-palestinense, que translitera los nombres propios, emplea ܠ (zain). Por lo demás, ambas letras se transmutan frecuentemente en hebreo, y su pronunciación parecida podría justificar el juego de palabras etimológico sobre raíces formadas con sade o zain indistintamente⁸⁹.

ὅτι. Puede ser simplemente explicativo, como si fueran dos puntos (:), o puede ser —como sostienen Zahn, Strecker, Stendahl y Rothfuchs— causal: por el hecho de que...

Ναζωραῖος. Esta forma, empleada aquí por todos los manuscritos, es usada constantemente por Mateo (2,23; 26,71; 26,69 [variante de Γαλιλαίου]), por Juan (18,5.7; 19,19) y por Lucas en los Hechos (2,22; 3,6; 4,10; 6,14; 22,8; 26,9) y una vez en el Evangelio (Lc 18,37), con ligeras excepciones en algunos códices a favor de Ναζαρήνος. Marcos, por su parte, emplea siempre (Mc 1,24; 10,47; 14,67; 16,6), como gentilicio aplicado a Jesús, Ναζαρήνος (que es una especie de latinismo). Lucas lo emplea dos veces: en 4,34 (= Mc 1,24) y en 24,19 según los mejores manuscritos frente a otros que traen Ναζωραῖον. Una vez en plural (Hech 24,5), Tertullo califica de Ναζαραίων αἵρεσις a los cristianos.

La equivalencia entre Ναζαρήνος y Ναζωραῖος es clara⁹⁰. Basta comparar Mt 26,71 con Mc 14,67 y Lc 18,37

año 90) que en el mercado de Séforis «uno de los discípulos de Jesús el-nos^{ri} le dijo: Vuestra Ley prohíbe (Dt 23,19) entregar al Templo el salario de una prostituta. Pero ¡veamos! ¿Podría servir para las letrinas que usa el Sumo Sacerdote en las dependencias del Templo? ¡Curiosa cuestión que no interesa a la fe! Rabbi Eliezer no respondió. Repuso entonces el cristiano: Pues bien, esto enseña Jesús el Nazareno: Que este dinero vuelva a la fuente de donde procede (Miq 1,7): viene de la impureza, que a la impureza vuelva». Añade Rabbi Eliezer que le gustó esta exégesis ingeniosa. Cuando más tarde le acusan injustamente de apostasía, se pregunta si no vendría todo de la simpatía que hacia un cristiano dejó entrever en aquella ocasión.

⁸⁹ Véase más adelante (p.322) la importancia de esta comprobación.

⁹⁰ D. B. TAYLOR, *Jesus of Nazaret: ExpTim* 92 (1981) 336-337, exagera la diferencia. Véase en contra G. ALLAN, *He shall be called a Nazirite: ExpTim* 95 (1983) 81-82, según el cual Mateo corregiría a Marcos como hace en 27,54 (cf. Mc 15,39).

con Mc 10,47. Por lo demás, eso ocurre con la designación ἑσσηνός (usada por JOSEFO) frente al apelativo de ἑσσαῖος (que emplea FILÓN para los pertenecientes al mismo grupo).

Es curioso que la Vulgata Latina emplea invariablemente *Nazareth* para el pueblo y *Nazarenus* para el gentilicio, salvo aquí en Mt 2,23, donde traduce *Nazaraeus*. Puesto a ser literal, pudo San Jerónimo traducir por *Nazoraeus*; pero conservó la *a* de la segunda sílaba, tal como sonaba en el griego y latín de *Nazareth*.

Resulta extraña la *omega* de la segunda sílaba de este gentilicio, Ναζωραῖος, dado que el topónimo al que se refiere vocaliza con *a* esa sílaba en sus tres formas: Ναζαρέτ-Ναζαρέθ - Ναζαρά. Ello ha dado lugar —como veremos— a numerosas conjeturas y ha influido en la preferencia por uno u otro texto viejotestamentario a la hora de determinar la enigmática cita de Mateo. Sin prejuzgar lo que entonces hayamos de opinar —y pensando sólo en la razonable formación del gentilicio de Nazaret—, hacemos nuestra la atinada observación de DÍEZ MACHO⁹¹, que, en base al origen palestinese de la forma Ναζωραῖος, la explica por la tendencia de la ך (resch) hebrea a timbrarse con *o* cuando le precede, como en este caso, un *shevá móvil*: Nasʿrat - Nasʿra - natorí (en arameo, *nasorai*).

κληθήσεται. Aunque literalmente significa «será llamado», conviene advertir que en hebreo —dada la tendencia a identificar el nombre con la realidad que lo ostenta— puede equivaler a un simple «será». No sería, por tanto, necesario que los profetas hubieran dicho que el Mesías sería llamado Nazareno; bastaría que hubieran dicho que lo sería⁹².

⁹¹ A. DÍEZ MACHO, *Jesus «ho Nazoraios»*, en *Quaere Paulum* (Miscelánea homenaje a Mons. LORENZO TURRADO) (Salamanca, Universidad Pontificia, 1981) p.9-26.

⁹² Así A. BRUCE, *The Flight into Egypt: The Dreams of Fathers*: «St. Luke's Journal of Theology» 27 (1984) 287-296. Piensa U. HOLZMEISTER, «*Quoniam Nazareus vocabitur*» (Mt 2,23): VD 17 (1937) 21-26, que este futuro es realmente un presente (mala traducción de un imperfecto hebreo).

DESCRIPCIÓN DEL EPISODIO

Es el pasaje del Evangelio de la Infancia en San Mateo que más claramente, en su forma literaria, recuerda —me atrevería a decir, *plagia*— la historia de Moisés, concretamente su regreso de Madián a Egipto (Ex 4,19-20).

Desde luego, la dirección del movimiento es contraria en ambos casos: Moisés regresa de Madián a Egipto; la Sagrada Familia retorna de Egipto a Palestina. Es natural que así sea, porque así fue históricamente. La coincidencia es literaria —solamente literaria⁹³—, pero sorprendente.

<i>Exodo 4,19-20</i>	<i>Mateo 2,19-20</i>
<i>Murió el Rey de Egipto</i>⁹⁴ (ἐτελεύτησεν ὁ Βασιλεὺς Αἰγύπτου), y el Señor dijo a Moisés en Madián: —<i>Anda, vuelve a Egipto</i> (Βάδιζε ἄπελθε εἰς Αἴγυπτον), porque han muerto todos los que buscaban tu muerte (τεθνήκασιν γὰρ πάντες οἱ ζητοῦντες σου τὴν ψυχὴν). Y Moisés tomó consigo a la mujer y a los niños⁹⁵ y regresó a Egipto... (ἀναβαλὼν τὴν γυναῖκα καὶ τὰ παιδία καὶ ἐπέστρεψεν εἰς Αἴγυπτον).	<i>Muerto Herodes</i> (τελευτήσαντος δὲ τοῦ Ἡρώδου), un ángel apareció en sueños a José diciéndole: Levántate y toma al Niño y a su Madre y vete a la tierra de Israel (πορεύου εἰς γῆν Ἰσραήλ), porque han muerto los que buscaban la muerte del Niño (τεθνήκασιν γὰρ οἱ ζητοῦντες τὴν ψυχὴν τοῦ παιδίου). Y levantándose José, tomó consigo al Niño y a su Madre, y regresó a la tierra de Israel... (παρέλαβεν τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ εἰσῆλθεν εἰς γῆν Ἰσραήλ).

Son curiosas las semejanzas y discrepancias.

Entre las primeras hay que notar: la andadura estrictamente paralela de las partes del relato (muerte del tirano,

⁹³ Por ello importa poco que la correspondencia se dé entre Moisés y José. Que el Evangelista pensaba en Jesús lo muestra el cambio de orden en los acompañantes: a Moisés, *la esposa e hijos*; a José, *el Niño y su Madre*.

⁹⁴ Así los LXX en Ex 4,19, reproduciendo lo que el TM dijo y tradujeron los LXX en Ex 2,23 (la referencia falta en el TM de Ex 4,19).

⁹⁵ El término recurre en plural, tanto en el TM (*banau*) como en los LXX (τὰ παιδία), a pesar de que hasta ese momento sólo se tiene noticia de un hijo de Moisés habido de Séfora (Ex 2,22; 4,25).

orden divina del regreso, idéntica motivación del mismo, descripción del cumplimiento de la orden con expresa mención de esposa e hijo, y entrada en el lugar de destino); el empleo del mismo verbo τελευτᾶν para indicar la muerte del tirano; la exacta correspondencia verbal en la motivación de la orden. Lo extraño del plural (τεθνήκασιν) en ambos casos hace más clara la dependencia literaria de Mateo respecto a Exodo⁹⁶.

Frente a estas semejanzas hay que destacar las diferencias. A pesar de que en ambos casos se trata de *regresar al lugar de donde se ha salido*, Exodo lo dice expresamente, tanto en la orden (*súb* = ἀπελθε) como en la ejecución (*vayyasob* = ἐπέστρεψεν), mientras que Mateo emplea en el primer caso πορεύομαι (simplemente ir) y en el segundo εἰσέρχομαι (entrar): posiblemente intenta subrayar el pensamiento de la *entrada en Tierra Santa*⁹⁷. Curioso es también el cambio de orden en la mención de los acompañantes: a Moisés le acompañan *la esposa y los hijos*; a José, *el Niño y su Madre*. Con ello se pone de relieve, sin duda, el protagonismo de Jesús.

El episodio entero del retorno a Nazaret —como los dos anteriores (2,1-12 y 2,13-18)— tiene dos escenas: la orden de regresar a Palestina (2,19-20) seguida —como en 2,14s— de la ejecución contada con las mismas palabras (2,21) con que el ángel había formulado la orden; y el aviso —como en 2,12— de cambiar de ruta dirigiéndose a Galilea en lugar de quedarse en Judea (2,22). Todo termina con la enigmática cita de los Profetas: «Que será llamado Nazareno».

Conviene advertir que cambio de ruta, y sugerido, como aquí, por un aviso en sueños (χρηματισθέντες κατ'ὄναρ: 2,12 = χρηματισθεῖς κατ'ὄναρ: 2,22), hubo en la segunda escena del primer episodio de los magos. Ello constituye un

⁹⁶ No parece suficiente explicación para Mt 2,20 decir con SAN JERÓNIMO: «Ex hoc loco intelligimus non solum Herodem sed et sacerdotes et scribas eodem tempore necem Domini fuisse meditados» (*Com. in Mat., cap.2*: ML 26,29). Cabría preguntar: ¿Se murieron todos cuando Herodes?

⁹⁷ Implícitamente se afirma la superioridad de Jesús respecto a Moisés, que *no entró en la tierra prometida* (Dt 32,52; 34,4). En Ez 20,36-38, Yahveh advierte que igual ocurrirá a la vuelta de la cautividad: «a los rebeldes... los haré salir del país en que residen, pero *no entrarán en la tierra de Israel*». Cf. A. PAUL, *L'Évangile de l'enfance selon St. Matthieu* (Paris, Du Cerf, 1968) p.162.

argumento más a favor de la unidad de mano en la redacción de ambos episodios.

Se ha considerado este cambio de ruta y el establecimiento en Nazaret (Mt 2,22s) como una prueba evidente de que estos dos versículos son añadidura del Evangelista a una tradición premateana que hablaba solamente de regreso a Israel. Se estima que este nuevo episodio altera el contexto del anterior, que —si hubiera procedido de la misma mano— debería haber hecho referencia, en la orden angélica y en la ejecución de la misma por José, al definitivo destino del regreso: Nazaret ⁹⁸.

Pienso, por el contrario, que este cambio de ruta —continuación más que cambio— forma parte del artificioso interés dramático de la narración.

La decisión de José en Egipto es regresar a su tierra.

Lo normal, viniendo de Egipto, es entrar en Palestina por Judea. Si al llegar —o antes de entrar— tuvo José noticias de la crueldad del sucesor de Herodes en el gobierno de la provincia de Judea, es lógico que tuviera miedo a establecerse allí y decidiera (providencialmente alertado) retirarse a Galilea, donde reinaba Herodes Antipas ⁹⁹. No hay contradicción alguna ni se ve por este motivo que haya necesidad de suponer distinta mano en la redacción de nuestro pasaje.

Mateo está interesado en mostrar que Jesús, aunque educado en Nazaret, nació en Belén. Por ello trata de explicar el motivo de su residencia habitual en el pequeño pueblecito de Galilea. Nacido en vida de Herodes, que gobernaba en toda Palestina, Jesús no pudo escapar de sus amenazas más que huyendo al extranjero. Muerto Herodes, pero en vida de Arquelao, hubiera corrido la misma suerte en Judea. Lo prudente era establecerse en otra tetarquía

⁹⁸ CH. TH. DAVIS, *Tradition and Redaction in Matthew 1,18-2,23*: JBL 90 (1971) 404-421, concretamente p.411s.

⁹⁹ Hijo, como Arquelao, de Herodes y Maltace, Antipas obtuvo, en el tercero y definitivo testamento de su padre, Galilea y Perea con el título de tetrarca. Gobernó del 4 a.C. al 39 d.C., en que fue depuesto por Calígula y desterrado a León, en las Galias. Aunque tiene a su cargo el adulterio con Herodías y la muerte de Juan Bautista e intervino en la Pasión del Señor, no parece haber sido cruel como su hermano. Cf. U. HOLZMEISTER, *Historia aetatis Novi Testamenti* (Romae, P.I.B., 1938) p.69-76.

menos peligrosa, y José eligió la de Herodes Antipas (Galilea), porque en ella (Nazaret) ya habían vivido antes su esposa y él.

El miedo que José tuvo a establecerse en Judea —según Mt 2,22— está plenamente justificado por la historia.

Hijo de Herodes y de la samaritana Maltace, Arquelaos había obtenido en el tercer testamento de su padre, aprobado por Roma ¹⁰⁰, Judea, Idumea y Samaría con el título de *etnarca*. Gobernó del 4 a.C. al 6 d.C., en que, acusado por judíos y samaritanos, fue depuesto y desterrado a las Galias ¹⁰¹. Los diputados que acudieron a Roma para protestar de su tiranía le acusaron de haber dado muerte, al reprimir una sedición, a 3.000 hombres ¹⁰².

Puede parecer extraño que Mt 2,22 hable de reinado de Arquelaos (βασιλεύει), puesto que el título de rey que Herodes pidió para él a Augusto fue cambiado por el de *etnarca*. Pero, aparte de que el pueblo, que previamente lo había reconocido como rey ¹⁰³, debió llamarlo siempre así ¹⁰⁴, Roma se lo había prometido si se portaba bien ¹⁰⁵. Por otra parte, JOSEFO, en dos ocasiones, lo llama expresamente rey ¹⁰⁶.

LA ENIGMÁTICA CITA DE LOS PROFETAS

La abundante literatura sobre el tema y las páginas que los comentaristas dedican a este último versículo del capítulo 2 de San Mateo resultan de muy difícil lectura, porque generalmente engloban, sin la necesaria distinción, la multitud de problemas que en torno a él han surgido ¹⁰⁷.

Para su mejor inteligencia y posible solución interesa

¹⁰⁰ Cf. JOSEFO, *Ant. Jud.* 17,8,1.

¹⁰¹ JOSEFO, *Ant. Jud.* 17,13,2.

¹⁰² JOSEFO, *Ant. Jud.* 17,8,4ss; *De Bello Judaico* 2,6,2.

¹⁰³ JOSEFO, *Ant. Jud.* 17,8,2.

¹⁰⁴ Herodes Antipas, que era simple tetrarca, es llamado rey por Mc 6,14.22.25.26, que en 6,23 habla de «la mitad de su reino», y el mismo título de rey le da Mateo 14,9 después de haberle llamado con mayor propiedad tetrarca en 14,1.

¹⁰⁵ JOSEFO, *Ant. Jud.* 17,11,4.

¹⁰⁶ *Vita* 1,5 y *Ant. Jud.* 18,4,3.

¹⁰⁷ Véase la lista completa de los trabajos consultados sobre el particular, más adelante, en la bibliografía, p.431s.

desglosar y estudiar separadamente los diversos interrogantes que el texto suscita.

Hay problemas filológicos, históricos y exegéticos. Los planteamientos y soluciones tienen que ser distintos y tratados con metodología distinta, aunque forzosamente luego se interfieran.

1. *Problemas filológicos*

Dice el Evangelista que la Sagrada Familia vino a habitar en Nazaret (Ναζαρέτ) para que se cumpliera lo dicho por los profetas: que sería llamado Nazareno (Ναζωραῖος). Con ello se establece cierta relación entre el toponímico y el adjetivo. ¿Qué relación es ésta?

— La más obvia es la que existe entre un topónimo y su correspondiente gentilicio. Nazaret sería el pueblo, y Nazoraios el habitante o procedente de ese pueblo. Y Jesús era procedente de Nazaret. Así lo atestigua la tradición cristiana más antigua. El de Nazaret (τὸν ἀπὸ Ναζαρέτ) lo llama Felipe (Jn 1,45), provocando la consabida respuesta de Natanael, el de Caná: «¿De Nazaret puede salir algo bueno?» (Jn 1,46). Y τὸν ἀπὸ Ναζαρέθ la llama San Pedro en su discurso ante Cornelio (Hech 10,38). Como patria de Jesús presentan Mt 13,54.57 y Mc 6,1.4 el pueblo que, en el pasaje paralelo, llama Lucas Ναζαρά, οὗ ἦν τεθραμμένος (Lc 4,16) y dice que es su «patria» por oposición a Cafarnaúm (Lc 4,23s). «De Nazaret de Galilea» le sabían proveniente las turbas de Jerusalén (Mt 21,11). En Nazaret sitúa Lc 1,26 la anunciación a María, y de Nazaret hace salir (Lc 2,3) a José y a María camino de Belén con ocasión del censo. A Nazaret los hace regresar tras la purificación y presentación en el Templo (Lc 2,39) y tras la pérdida y hallazgo del Niño a los doce años (Lc 2,51).

— Piensan algunos, no obstante, que la ubicación de la Sagrada Familia en Nazaret habría sido invento de la tradición cristiana primitiva para paliar, con la pretendida referencia gentilicia, la denominación despectiva de Ναζωραῖος dada a Cristo y Ναζωραῖοι a los cristianos (Hech 24,5) como miembros de la secta ¹⁰⁸.

¹⁰⁸ M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospel and Acts* (Oxford,

Difícilmente se concibe que la tradición cristiana primitiva inventara el origen nazaretano de Jesús, a sabiendas de que podía suscitar —como de hecho históricamente suscitó (Jn 7,41s)— una grave dificultad contra la obligada ascendencia davídica del Mesías. Más bien parece que Mateo, con el episodio que estamos comentando, trata de presentar como especialmente ordenado por Dios el hecho de que Jesús, aunque nacido en Belén, viviera habitualmente en Nazaret y de Nazaret hubiera salido para manifestarse como el Mesías esperado.

Pero, aparte de eso, los argumentos de la opinión antes citada son bien flojos. Sostiene KENNARD, en sus artículos mencionados en la nota anterior, que Ναζωραῖος no puede ser gentilicio de Jesús, puesto que él no fue oriundo de Nazaret, sino de Cafarnaúm; que, en todo caso, el gentilicio de Nazaret tendría que ser Ναζαρετάνος o Ναζαρεταῖος, y aun así, la terminación αῖος no es gentilicio, sino de agrupación, partido o secta (y cita como ejemplos: σαδουκαῖος-φαραισαῖος).

La descabellada e infundada hipótesis de que Cafarnaúm fuera la verdadera patria chica de Jesús no ha tenido el más leve eco en los estudiosos serios, que no encuentran fundamento suficiente para ello en el hecho de que Mt 9,1 diga, refiriéndose indudablemente a Cafarnaúm —cuando regresa de la curación de los endemoniados gadarenos—, que «subiendo luego a la barca pasó a la otra orilla y vino a su ciudad» (εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν). La llama así porque Jesús la había elegido como lugar de residencia y centro de sus correrías a orillas del lago. Expresamente nos ha dicho poco antes Mateo (4,13) que el Maestro «vino a residir» en ella, «dejando Nazaret».

En cuanto a la pretendida necesaria presencia de la *t* en el gentilicio de Nazaret, es evidente que los dos gentilicios

Clarendon Press, ²1952) p.143-146; I. SPENCER KENNARD, *Was Capernaum the Home of Jesus?*: JBL 65 (1946) 131-141; *Nazorean and Nazareth*: JBL 66 (1947) 79-81; M. LIDZBARSKI, *Mandäische Liturgien* (Berlin 1920) p.XVIss; Ginza. *Der Schatz oder das Grosse Buch der Mandäer* (Göttingen-Leipzig 1925) p.26 n.1; *Nazoraioi*: «Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete» 1 (1922) 230-233; H. ZIMMER, *Nazoräer (Nazarener)*: ZDMG 74 (1920) 429-438; *Babylonische Vorstufen der vorderassiatichen Mysterienreligionen*: ZDMG 76 (1922) 36-54, concretamente p.46.

conocidos (Ναζωραῖος y Ναζαρηνός) pudieron tener su origen en la forma toponímica Ναζαρά (sin *t* final), que recurre en varios casos (Lc 4,16; Mt 4,13). Por lo demás, es frecuente en hebreo la caída de la *t* postónica ¹⁰⁹.

Finalmente, es del todo insostenible que la terminación griega αῖος frente a la forma ηνός designe forzosamente un grupo o secta. Por de pronto, en el Evangelio ambas formas (Ναζωραῖος y Ναζαρηνός) son intercambiables como gentilicios de Nazaret. En lugares perfectamente paralelos Mateo y Lucas emplean Ναζωραῖος donde Marcos usa Ναζαρηνός (cf. Mt 26,71 = Mc 14,67 en boca de la criada que provoca las negaciones de Pedro, y Lc 18,37 = Mc 10,47 a propósito de la curación del ciego de Jericó). Lo mismo ocurre ya en los copistas del texto de los LXX, que en 1 Crón 5,19s unos ponen ἀγαρήνοι donde otros escriben ἀγαραῖοι ¹¹⁰, e idéntico fenómeno descubrimos en autores profanos (así, a los que Josefo llama ἑσσήνοι los llama Filón ἑσσαῖοι).

Como prueba de que la terminación αῖος se emplea para gentilicios, pueden verse varios casos en el Nuevo Testamento: para procedentes de Galilea se usa Γαλιλαῖοι (Mt 26,69); frecuentísimamente se llama a los judíos Ἰουδαῖοι y a los de lengua hebrea Ἑβραῖοι (Hech 6,1; 2 Cor 11,22; Flp 3,5), y a los de Roma Ρωμαῖοι (Jn 11,48 y frecuentemente en Hechos) ¹¹¹.

La formación de gentilicio con terminación αῖος es más normal que con terminación ηνός cuando se trata de topónimos semitas. El gentilicio hebreo terminaba en *í* (*nos'rí*) y el arameo en *ai* ¹¹². ¿Es o no es lógico que en las comunidades bilingües palestineses de habla griega y aramea se llamara Ναζωραῖος al procedente de Nazaret? Tan lógico es, que Mt 26,71 corrige el Ναζαρηνός de Marcos

¹⁰⁹ Véase A. Díez Macho, *Jesus «ho Nazoraios»*, en *Quaere Paulum* (Miscelánea homenaje a Mons. LORENZO TURRADO) (Salamanca, Universidad Pontificia, 1981) p.9-26.

¹¹⁰ Cf. HANS PETER RUGER, *Nazareth-Nazara, Nazaréno-Nazôraios*: ZNW 72 (1981) 257-263.

¹¹¹ Por cierto que en la lista de pueblos presentes al fenómeno de Pentecostés (Hech 2,5-11) pueden verse muy diversas maneras de formarse los gentilicios: Ἰουδαῖοι, Γαλιλαῖοι, Πάρθοι, Μηδοί, Ἑλαμίται, Ρωμαῖοι, Κρήτες, Ἀραβες.

¹¹² Véase el estudio de A. Díez Macho citado en nota 109.

por considerarlo seguramente un latinismo, como hace de igual manera en 27,54, donde llama ἐκατόναρχος al que Mc 15,39 llamaba con claro latinismo κεντυρίων¹¹³.

— Otro problema filológico, que reaparecerá en las discusiones exegéticas sobre el pasaje o pasajes aludidos por Mateo con su famosa cita de los profetas, es la *omega* de Ναζωραῖος, dado que el topónimo Nazaret, en su triple forma griega, vocaliza siempre con *a* la segunda sílaba.

La explicación más plausible es la que recoge DíEZ MACHO¹¹⁴: El topónimo *Nas'rat* comienza por perder la *t* postónica; luego el *shevá móvil* anterior a la *r* se convierte en *o* por la tendencia de la *r* a timbrarse con esa vocal en estos casos: *Nasora*. Añadiendo luego la terminación del gentilicio (*i* en hebreo, *ai* en arameo) tenemos *Nazoraïos* como teníamos *Sadoukaïos* o *Hebraïos*.

2. Consideraciones históricas

A pesar de cuanto llevamos dicho sobre la legitimidad gentilicia de Ναζωραῖος, la posibilidad de que la terminación αῖος designe un grupo, partido o secta nos obliga a considerar la hipótesis de los que ven en el término usado por Mt 2,23 una alusión, en plan de simple referencia o de implícita polémica, a una determinada secta.

LIDZBARSKI¹¹⁵ lanzó la idea, recogida por ZIMMER¹¹⁶, que posteriormente hicieron suya BLACK¹¹⁷ y KENNARD¹¹⁸.

¹¹³ Cf. G. ALLAN, *He shall be called a Nazirite?*: ExpTim 95 (1983) 81s. Nótese, sin embargo, que Mateo emplea Γαδαρηνῶν (Mt 8,28) donde Mc 5,1 y Lc 8,26,37 ponían Γερασσηνῶν, y conserva Μαγδαληνή (Mt 27,56; 28,1) como los otros tres evangelistas.

¹¹⁴ A. DíEZ MACHO, *Jesus «ho Nazoraïos»*, en *Quaere Paulum* (Miscelánea homenaje a Mons. LORENZO TURRADO) (Salamanca, Universidad Pontificia, 1981) p.9-26.

¹¹⁵ MARK LIDZBARSKI, *Mandäische Liturgien* (Berlin 1920) p.XVIss; *Nazoraïos*: «Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete» 1 (1922) 230-233; *Ginza. Der Schatz oder Das Grosse Buch der Mandäer* (Göttingen-Leipzig 1925) p.26 n.1.

¹¹⁶ H. ZIMMER, *Nazoräer (Nazarener)*: ZDMG 74 (1920) 429-438; *Babylonische Vorstufen der vorderasiatischen Mysterienreligionen*: ZDMG 76 (1922) 36-54, concretamente p.46.

¹¹⁷ M. BLACK, *An Aramic Approach to the Gospel and Acts* (Oxford, Clarendon Press, 1946; 2.^a ed., 1954) p.143-146.

¹¹⁸ J. S. KENNARD, *Was Capernaum the Home of Jesus?*: JBL 65 (1946) 131-141; *Nazorean and Nazareth*: JBL 66 (1947) 79-81.

Según él, Jesús y sus discípulos fueron designados con el nombre de *nos'rí* y *nos'rim*, respectivamente, que era el nombre de la secta judía precristiana (Ναζωραῖοι) de que habla SAN EPIFANIO ¹¹⁹ y de la cual se habrían derivado los seguidores del Bautista y los mandeos.

En esta misma secta pensaba el Talmud cuando daba ese nombre a Jesús y Tertullo cuando en Hech 24,5 hablaba ante el procurador Félix de «la secta de los nazoreos», a la que, según él, pertenecía Pablo.

KENNARD piensa en una secta que, bajo la inspiración del Bautista, aspiraba a la perfección del *nazir* o consagrado del Antiguo Testamento. Para dignificar ese mote, que se daba también a los cristianos, Mc 1,24 hace que un endemoniado llame a Jesús «el Nazareno» y lo identifique con «el Santo de Dios». Con este juego toponímico se olvidaría el origen baptista del mote generalizado.

ZIMMER, por su parte, cree «mejorar» la hipótesis de Lidzbarski explicando el término como derivado del babilónico *nasaru*=conservador de la ciencia de los misterios divinos: explicación que satisface plenamente a BLACK.

Aparte del endeble fundamento filológico en que se apoya esta hipótesis, históricamente no se puede sostener. La existencia de la secta judía precristiana de la que habla San Epifanio es muy problemática. Se ha pensado que el Santo usó una lista de herejías, confeccionada por judíos, que consideraban tales a los cristianos. En cuanto a la opinión de Kennard, resulta inconcebible que, tras la diferenciación definitiva entre cristianos y baptistas, se siguiera dando a aquéllos el nombre con que a sí mismos se calificaban y con el cual se identificaban los mandeos, herederos legítimos del movimiento baptista. Que los cristianos fueran considerados por Tertullo como una «secta» nada tiene de particular, puesto que se habían apartado de la ortodoxia judía. Pablo reconoce, diez versículos más adelante, que es llamada «secta» la que él llama «camino» (Hech 24,14), y como de una «secta» le hablan del cristianismo naciente los judíos de Roma a Pablo (Hech 28,22). Pero que el cristianismo fuera considerado «secta» y se

¹¹⁹ SAN EPIFANIO, *Panarion*, Heraes. XVIII: MG 41,257ss.

designara a sus seguidores con el nombre de Ναζωραῖοι no quita al término su evidente sentido y alcance gentilicio-toponímico. Si se llama a los cristianos «nazarenos», es porque su fundador procede de Nazaret y como «nazareno» fue conocido.

Por último, la opinión de Zimmer es a todas luces fantástica: nadie se explica qué itinerario pudo seguir hasta llegar a Mateo el pretendido término babilónico, y menos aún cómo habrían podido captar la referencia sus lectores.

En todo caso, la hipótesis de que *Nazoraios* designe una secta histórica deja sin explicar el pasaje de Mt 2,23, que atribuye a los profetas haber preanunciado ese hecho.

3. *Diversas explicaciones exegéticas de Ναζωραῖος*

Exegéticamente, el alcance de Ναζωραῖος en Mt 2,23 ha sido muy diversamente entendido ¹²⁰.

Para valorar las opiniones que a continuación vamos a exponer conviene tener en cuenta que el contexto mateano exige dar razón de dos cosas: ¿Por qué Mateo aduce la cita con ocasión de la llegada de la Sagrada Familia a Nazaret? ¿En qué lugares del Antiguo Testamento se contenía eso que Mateo atribuye a los profetas (en plural) y dice haberse cumplido en este caso?

Es un hecho sabido que nunca en el Antiguo Testamento se menciona la pequeña población de Nazaret ni ningún personaje procedente o relacionado con ella, y que, por ende, en ningún lugar se dice que el Mesías futuro hubiera de ser llamado Nazareno. No parece razonable desembarazarse de la dificultad cortando el nudo gordiano: recurriendo al expediente de algún libro sagrado o apócrifo, conocido de Mateo y que no hubiera llegado a nosotros ¹²¹, o supo-

¹²⁰ Es clarificadora la presentación que de los problemas subyacentes y de las soluciones aducidas ofrece G. M. SOARES PRABHU, *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew* (Rome, P.I.B., 1976) en sus p.193-201 y 201-207, respectivamente. Véase también R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.209-213.

¹²¹ Así pensaron SAN JUAN CRISÓSTOMO, TEODORETO y EUTIMIO ZIGABENO. Curiosa la opinión que recoge A. SALMERÓN, *Commentarii in Evangelicam Historiam et in Actus Apostolorum* (Coloniae Agrippinae 1612) tomo III p.423, según la cual se trataría de profetas orales contemporáneos que explicaban así Is 11,1.

niendo, sin argumento crítico alguno, que se trate de una glosa ¹²².

Por otra parte, Mateo no se refiere aquí —como en sus restantes citas— a un profeta en singular ¹²³, sino que habla del cumplimiento de algo dicho «por los profetas» (en plural) ¹²⁴. Esto parece indicar que no se trata aquí de cita verbal, sino *ad sensum*. Ya lo advertía SAN JERÓNIMO: «Si fixum de Scripturis posuisset exemplum, nunquam diceret *quod dictum est per prophetas*; sed simpliciter *quo dictum est per prophetam*. Nunc autem pluraliter prophetas vocans ostendit se non verba de Scripturis sumpsisse, sed *sensum*» ¹²⁵.

Las explicaciones que de este plural se han dado están en función de las opiniones que cada autor sostiene sobre los pasajes viejotestamentarios en que se cree pensaba Mateo.

Algunos piensan que se refiere al segundo bloque de libros del Antiguo Testamento (los *Nebihîm* = profetas) según la división judía. Dado que dicho bloque comprende los profetas *anteriores* (autores de Josué-Jueces-Samuel y Reyes) y los *posteriores* (Isaías, Jeremías, Ezequiel y los doce Menores), cualesquiera pasajes de estos libros pudieron servir de base a la alusión de Mateo ¹²⁶. Otros opinan que se refiere a

¹²² Así W. C. ALLEN, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Matthew* (Edinburgh, Clark, 1907) p.17s. No ha tenido seguidores, que yo sepa.

¹²³ Por dos veces, fuera de aquí, emplea Mateo fórmula de cita viejotestamentaria en plural. Al prohibir Jesús a Pedro en el Prendimiento que le defienda con armas, le dice: «¿Cómo entonces *se cumplirían las Escrituras* de que así debe suceder?» (Mt 26,54 = Mc 14,49). Y a renglón seguido el Evangelista comenta: «Todo esto sucedió para que *se cumplieran las Escrituras de los profetas*» (Mt 26,56). En ninguno de los dos casos se aduce texto concreto; pero dada la vaguedad de la referencia, pudo referirse a muchos. Con la misma imprecisión se expresa Lc 24,44 cuando hace decir a Jesús resucitado que tenían que cumplirse en El «todas las cosas escritas». Pedro dice en Hech 3,18 que Dios ha cumplido en la Pasión de Cristo «las cosas preanunciadas por boca de los profetas», y Pablo, en Hech 13,27, asegura que los sanedritas, al condenarle, «cumplieron... las voces de los profetas que se leen cada sábado». En todos estos casos, el plural hace referencia a *varios textos sobre el mismo tema*.

¹²⁴ Es totalmente gratuito suponer que el texto original hablara de un profeta en singular, como algunos han sugerido al decir de A. SALMERÓN, *Commentarii in Evangelicam Historiam et in Actus Apostolorum* (Coloniae Agrippinae 1612) tomo III p.423.

¹²⁵ SAN JERÓNIMO, *Com. in Mt. 2,23*: ML 26,29.

¹²⁶ Favorecen esta opinión: A. LOISY, *Les Évangiles Synoptiques I* (1907) p.376; J. A. SANDERS, *Nazoraiois in Matt. 2,23*: JBL 84 (1965) 169-172; H. H.

los profetas anteriormente citados en Mt 2 (Miqueas, Oseas, Jeremías), cuyo colofón es la llegada a Nazaret del personaje que va a cumplir todas las profecías mesiánicas del Antiguo Testamento ¹²⁷. GRUNDMANN ¹²⁸ sostiene que los profetas en plural son *los citados más adelante* (Mt 4,12-16; 8,17; 12,17-21). Y LINDARS sospecha que Mateo mantiene ese plural anónimo porque tal vez desconoció la paternidad de la cita, posiblemente encontrada en alguna colección de *Testimonia* ¹²⁹. La mayoría de los autores, sin embargo, mantiene que la referencia plural e indeterminada se debe al hecho de que el contenido subyacente al juego de palabras con Ναζωραῖος se encuentra en varios lugares del Antiguo Testamento ¹³⁰.

De todas formas —y es un segundo dato insoslayable—, en nuestro caso el sentido de las profecías o textos viejotestamentarios en los que piensa Mateo tienen que guardar alguna relación con el título Ναζωραῖος.

A la base de todas las explicaciones que vamos a examinar se sitúa siempre el convencimiento de que Mateo, a propósito de la población de Nazaret, hace un juego de palabras para relacionar con ella el título que, según las profecías del Antiguo Testamento, había de llevar Jesús.

En consecuencia, las diversas opiniones manejan diversos temas del Antiguo Testamento de alguna manera asimilables en contenido y expresión a Ναζωραῖος, con la obligada referencia a los profetas en plural y con la clase de juego de palabras que piensan realizó San Mateo.

Unos —la mayoría— se orientan hacia contenidos me-

SCHAEFER, Ναζαρηνός-Ναζωραῖος, en KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* IV (Stuttgart, Kohlhammer, 1842) p.879-884; E. ZUCKSCHWERTDT, *Nazoraioi in Matt 2,23*: TZ 31 (1975) 65-77.

¹²⁷ Así piensa W. ROTHFUCHS, *Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangeliums* (Stuttgart, Kohlhammer, 1969) p.65-67, que dice apoyarse en ZAHN, STRECKER y STENDAHL. La opinión es del agrado de A. VÖGTLE, *Messias und Gottessohn* (Düsseldorf, Patmos, 1971) p.79.

¹²⁸ W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Matthäus* (Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1971) p.89. De hecho, las citas de estos tres pasajes son del mismo profeta (Isaías) (!).

¹²⁹ B. LINDARS, *New Testament Apologetic* (London, SCM, 1961) p.196.

¹³⁰ Así, unos piensan en los términos equivalentes del mismo concepto empleados por distintos profetas, como *neser-semah* o *noš'rîm-sofim*; otros, en las múltiples referencias a la condición despreciable del Mesías futuro, que se habrían concretado en su humilde origen nazaretano, etc.

siánicos expresados por términos hebreos que tengan relación de asonancia con Ναζωραῖος. Otros buscan la semejanza verbal con términos arameos que reflejen conceptos mesiánicos. Y otros, en fin, renuncian a estos paralelismos verbales con el Antiguo Testamento y creen descubrir en el mesianismo profético ciertos contenidos que se cumplen en el simple hecho de que Jesús pase y sea tenido por Nazareno.

La complicada abundancia de opiniones muestra la dificultad del problema, y es indicio de que ninguna se presenta con fuerza de convicción suficiente para engendrar certeza.

1.^a hipótesis: Ναζωραῖος relacionado con el hebreo «*Neser*» = *Retoño* (del tronco de Jesé) en *Isaías 11,1*. Es la opinión que tiene mayor número de partidarios entre los exegetas ¹³¹.

Se basa en la asonancia de Ναζωραῖος con el término hebreo נצר, que recurre en el citado pasaje de Is 11,1:

«Saldrá un vástago del tronco de Jesé
y un *retoño* de sus raíces brotará».

El pasaje es claramente mesiánico.

Alude al futuro descendiente de David (del tronco de Jesé, como él). La referencia al Mesías está abundantemente documentada en los Targumim y en los escritos de Qumrán. Ap 22,16 lo aplica claramente al Mesías, que dice de sí mismo: «Yo soy *el retoño* y el descendiente de David».

Paralelos con este pasaje de Isaías son otros lugares de Jer 23,5; 33,15; Zac 3,8; 6,12, donde el Mesías es llamado «Germen» (de David) (en hebreo, צמח).

Piensan los defensores de esta opinión que Mateo juega con la asonancia entre Nazaret y *Neser*, y dado que *Neser* es título mesiánico en Is 11,1, pudo el evangelista decir que estaba profetizado que el Mesías sería llamado *Nazoraïos*. La

¹³¹ Entre los autores mencionados en la bibliografía (p.431ss) esta opinión la sostienen, preferentemente, Daniélou, Gomá, Hengel-Merkel, Holzmeister, Innitzer, San Jerónimo en su *Epístola a Panmachio*, Médébielle, Oesterly, Ruger, Stendahl, Strack-Billerbeck, Völter, Walker... La aceptan alternativamente, con la que expondremos a continuación (*Nazir* de Jue 13 y 16): Brown, Connell, Díez Macho, Gundry, Hartmann.

predicción podía extenderse a «los profetas» (en plural), puesto que el concepto, aunque con otro término, se encuentra aplicado al Mesías en otros profetas además de Isaías.

Muchas cosas se pueden decir y se han dicho en contra de esta opinión: que la relación entre *Neser* y *Nazoraïos* es filológicamente inaceptable, porque no se ve el origen de la *omega* en *Nazoraïos* y porque la *s* de *Neser* es en hebreo *sade* y no *zain*, como parece corresponder a la ζ de Ναζωραῖος¹³²; que de las cinco veces que recurre *neser* en el Antiguo Testamento sólo una dice referencia al Mesías; que, por consiguiente, Mateo no pudo decir que era llamado así «por los profetas» (en plural).

— La primera objeción es inconsistente. El Antiguo Testamento nos tiene acostumbrados a juegos etimológicos por mera asonancia¹³³. Y numerosos autores piensan atinadamente que en nuestro pasaje (Mt 2,23) se emplea el procedimiento rabínico *al-tiqrey* (no leas... sino...), que juega con diversas vocalizaciones de unas mismas consonantes o con la sustitución de una consonante por otra de semejante sonido¹³⁴. La *omega* de Ναζωραῖος pudo surgir, como ya

¹³² Esta última observación la hace ya SAN JERÓNIMO en su *Com. in Isaiam* 11,1: «Illud quod in Evangelio Matthaei omnes quaerunt ecclesiastici, et non inveniunt ubi scriptum sit: Quoniam Nazaraeus vocabitur (Mt 2,23), eruditi hebraeorum de hoc loco assumptum putant. Sed sciendum quod hic *Neser* per *sade* litteram scribitur, cujus proprietatem et sonum inter *z* et *s* latinus sermo non exprimit. Est enim stridulus, et strictis dentibus vix linguae impressione profertur: ex qua etiam Sion urbs scribitur. Porro *Nazaraei*, quos LXX sanctificatos, Symmachus separatos transtulerunt, per *zain* semper scribuntur elementum» (ML 24,148).

¹³³ Cf. A. IBÁÑEZ ARANA, *Las etiologías etimológicas del Pentateuco*: «Scriptorium Victoriense» 10 (1963) 241-275. Recuerdese, por ejemplo, Gén 4,1; 5,29; 16,13; 19,20-22.38; 21,33...

¹³⁴ Ven en nuestro pasaje *al-tiqrey* (no leas *Neser*, sino *Nos'ri* = *Nazoraïos*): H. L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. I: Das Evangelium nach Matthäus* (München, Beck, 1922) (en las p.92ss de la edición de 1956, que he tenido a mano); TH. INNITZER, *Kommentar zum Evangelium des heiligen Matthäus* (Graz, Styria, 1932) p.40; R. S. CONNELL, *The Authority and Use of the Old Testament in the Gospel of St. Matthew* (Basel, F. Reinhardt, 1969) p.114; A. Díez Macho, *Derás y exégesis del Nuevo Testamento*: «Sefarad» 35 (1975) 37-89, concretamente p.47; *La historicidad de los Evangelios de la infancia* (Madrid, Fe Católica, 1977) p.24; *Jesus «ho Nazoraïos»*, en *Quaere Paulum* (Miscelánea homenaje a Mons. LORENZO TURRADO) (Salamanca, Universidad Pontificia, 1981) p.9-26, concretamente p.25s; L. HARTMANN, *Scriptural*

hemos visto, de la forma hebrea de *Nas'rat*, por la tendencia de la *r* a timbrarse con *o* cuando precede, como aquí, *shevá móvil*. *Nazoraíos* era el gentilicio de Nazaret que convenía a Jesús, y que Mateo ve anunciado por el Antiguo Testamento mediante el juego de palabras que venimos considerando. La objeción de SCHAEDEER (que difícilmente podían entender ese juego de palabras hebreo los lectores griegos del primer evangelista)¹³⁵ es de poco peso, puesto que probablemente eran judeocristianos y, por tanto, presumiblemente bilingües.

— Más grave es la dificultad que contra esta opinión plantea el hecho de que sólo una vez (y, por tanto, sólo en un profeta: Isaías) recurra el término *Neser* aplicado al Mesías. Porque recurre otras cuatro veces, pero en otro sentido y sin referencia al Mesías. En Is 60,21 se refiere a los habitantes de la Jerusalén futura (única referencia más o menos remotamente mesiánica); en Dn 11,7 es un retoño de los Tolomeos; en Is 14,19 es la «carroña abominable» de un tirano, y en Eclo 40,15 son también los retoños de los impíos.

— El recurso a la semejanza con el título de «Germen» (*semah*) —para que tenga sentido la mención de los profetas en plural que hace Mt 2,23— es muy forzado. Se comprende que se aluda a los profetas o a las Escrituras en plural, cuando se trata de sucesos, como los sufrimientos del Mesías, que se mencionan en distintos pasajes del Antiguo Testamento. Pero aquí se está jugando con la asonancia verbal de

Exegesis in the Gospel of Matthew and the Problem of Communication, en DIDIER, *L'Évangile selon Matthieu: Rédaction et théologie* (Gembloux, Duculot, 1972) p.131-152, concretamente p.150. El procedimiento vale para los que sostienen que Mateo se refiere a otros términos del Antiguo Testamento.

Rechazan el procedimiento *al-tigrey*: G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit* (Göttingen, Vandenhoeck, 1962) p.60, porque tendría que haberlo indicado el evangelista y no hay la más leve indicación; A. MÉDÉBIELLE, «*Quoniam Nazaraeus vocabitur*» (Mt 2,23): «*Studia Anselmiana*» 27-28 (Roma, Herder, 1951) 301-326, concretamente p.312 (lo considera libertad abusiva).

¹³⁵ Así H. H. SCHAEDEER, art. *Ναζαρηνός-Ναζωραῖος*, en KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* IV (Stuttgart, Kohlhammer, 1942) p.879-884. Por esta razón Schaeeder prefiere, como término de referencia en la mente de Mateo, *Nazir* de Jue 13 y 16, donde los LXX traducen *Ναζιραῖος*. Véase más adelante, página siguiente.

Ναζωραῖος y no se ve cómo esa asonancia tenga algo que ver con conceptos que —por muy parecidos que sean— se expresan con palabras de fonética tan lejana a Ναζωραῖος.

Por último, conviene recordar que en el Talmud, como antes hemos visto, se da a Jesús el título de *nos'rí*, y a sus discípulos el de *nos'rim*, con las mismas consonantes de *neser*, pero con sentido peyorativo. *Sanhedrin* 43a (Talmud de Babilonia) explica el nombre de un discípulo de Jesús, llamado *Neser*, diciendo que «no era el retoño del tronco de Jesé» (Is 11,1), sino la «carroña abominable» de Is 14,19. ¿Usaban los rabinos con ese alcance los consabidos títulos de Jesús y sus discípulos? Ciertamente que, absolutamente hablando, eso no dice nada contra la posibilidad de que Mateo jugara con el término *Neser*: Pudo el Evangelista pensar en un juego de palabras honorífico sobre el *neser* mesiánico de Is 11,1 y aprovecharlo después los judíos para un insulto en base al *neser* de Is 14,19. Pero no es muy probable.

2.^a hipótesis: Ναζωραῖος relacionado con el hebreo *Nazir* (*Jueces* 13,5.7; 16,17) = *Santo*. Otro intento de explicar este pasaje sostiene que Mateo relaciona Ναζωραῖος con el hebreo *Nazir* (נזיר), que significa el consagrado a Dios con un voto¹³⁶, y que, en terminología del Antiguo Testamento, equivale a *qadosh* (= Santo)¹³⁷.

El término hebreo en cuestión recurre tres veces referido a Sansón (*Jue* 13,5.7; 16,17), dos veces referido a José (*Gén* 49,26; *Dt* 33,16) y en forma genérica para designar al que hace un determinado voto (*Núm* 6,2.13.18.21; *Am* 2,11s).

En *Jueces* es traducido diversamente por los distintos códices de los LXX: A, traduce siempre Ναζιραῖος; B, en cambio, translitera Ναζιρ en *Jue* 13,5, y traduce por ἅγιος en *Jue* 13,7; 16,17. Esta última traducción da pie para

¹³⁶ Algunos piensan, sin fundamento suficiente, que *nazir*, en un principio, significó *el llamado carismáticamente por Dios* (Sansón: *Jue* 13,5.7; 16,17; José: *Gén* 49,26; *Dt* 33,16), y que sólo más tarde se introdujo el concepto de voto (*Núm* 6; 1 *Sam* 1,11; *Am* 2,11s). De hecho, la raíz de *nazir* incluye la idea de voto. Y salvo en el caso de José, el voto se da en todos los nazireos (aunque para Sansón lo cumplan en parte los padres).

¹³⁷ Entre los autores mencionados en la bibliografía (p.431s) adoptan esta explicación: Allan, San Jerónimo en sus *Comentarios a Mateo y a Isaías*, Loisy, Moore, Nicklin-Taylor, Rembry, Sabourin, Sanders, Schaefer, Schweizer, Strack-Billerbeck, Zuckschwerdt.

atribuir a Mateo la intención de referirse a estos pasajes cuando dice que en los profetas el Mesías es llamado *Nazoraïos*.

Es clara la asonancia de Ναζωραῖος con Ναζιραῖος, con lo cual el juego de palabras pudo ser entendido por los lectores de habla griega a los que se dirigía Mateo. Ciertamente que en Jue 13,5.7; 16,17 no se trata del Mesías, sino de Sansón; pero el concepto genérico subyacente de consagrado a Yahveh, y especialmente elegido por El, está claro en todas las profecías mesiánicas, aunque no haya ninguna que lo diga expresamente con esta palabra.

La referencia mesiánica de *Nazoraïos* a *Santo* (mediante *Nazir*) habría sido previamente descubierta por la tradición presinóptica que llamaba a Cristo «el Santo de Dios»: Mc 1,24 = Lc 4,34 en labios de un endemoniado y, por cierto, en relación con el apelativo de *Nazareno*¹³⁸. El mismo título de Santo de Dios pone Jn 6,69 en boca de Pedro dirigiéndose a Jesús. Realmente, la elección por parte de Dios es concebida bíblicamente como santificación (Jn 10,36: ὃν ὁ πατήρ ἡγίασεν; Jer 1,5: ἡγίακά σε); y que el Mesías es elegido de Dios se repite hasta la saciedad en el Antiguo Testamento (Is 42,1; 44,1.5)¹³⁹.

Así, pues, el concepto genérico subyacente a *Nazoraïos* como atributo del Mesías (Santo: elegido por Dios y consagrado a su servicio) se encuentra en varios pasajes proféticos, con lo cual se salva en esta opinión el plural de la cita mateana.

Hay autores que con la simple referencia a Jue 13 y 16 ven cumplida esta exigencia exegética, puesto que el plural —según ellos— se referiría al segundo bloque de los libros de la Biblia hebrea llamado *Nebihîm* (= los profetas), entre

¹³⁸ El hecho se refiere casi con las mismas palabras en ambos evangelistas: «¿Qué tienes tú que ver con nosotros, Jesús *Nazareno*? ¿Has venido a destruirnos? Sé quién eres tú: *el Santo de Dios*». (El paralelo verbal de Mt 8,29 en los endemoniados gadarenos le llama «Hijo de Dios». Recuérdese la unión de ambos títulos en Lc 1,35: «Será llamado Santo, Hijo de Dios», y la relación entre santo e hijo en Jn 10,36.)

¹³⁹ Me parece demasiado ver testimonios proféticos sobre el Mesías cuando se dice que el Primogénito «Sanctum Domino vocabitur», y aplicarlos a la Presentación de Jesús en el Templo (Lc 2,23), como hacen T. NICKLIN-R. O. P. TAYLOR, *Nazarene or Nazirite?*: «Church Quarterly Review» 140 (1945) 194-207.

los cuales se cuenta el libro de los Jueces ¹⁴⁰. Pienso, sin embargo, que Mateo, para aplicar a Jesús el título de *Nazoraïos* como dado por el Antiguo Testamento al Mesías, tuvo que pensar en algo más que en el título de *Nazir* dado en Jue 13 y 16 exclusivamente a Sansón.

Tampoco faltan objeciones a esta segunda opinión.

— Insisten algunos en el hecho indudable de que Jesús no fue un *nazir* (no hizo nunca, que sepamos, voto de nazireato) ¹⁴¹. Pero, en realidad, la referencia de Mateo, para los autores que defienden esta postura, no es a la institución del nazireato, sino al concepto genérico subyacente al término *nazir* (santo, elegido por Dios y consagrado a su servicio, como puede serlo, p.ej., un profeta).

— Se dice que no se compagina con su referencia a *Nazir* la omega de la segunda sílaba de Ναζωραῖος; si ése fuera su origen, debería sonar *Nazirarios* ¹⁴². La respuesta es que los autores de esta opinión en su mayoría no piensan que *Nazoraïos* se haya formado de *Nazir*; provendría, según ellos, de *Nas'rat* y la *o* sería debida a la tendencia de la *r* a timbrarse con esa vocal cuando precede, como en el caso, *shevâ móvil*. *Nazoraïos* no sería igual a nazireo, sino gentilicio de *Nas'rat* (como en Mt 26,71), y el Evangelista habría hecho aquí el juego de palabras en base a su asonancia consonantal con *nazir*. No es necesaria, en consecuencia, la complicada explicación de ZUCKSCHWERDT ¹⁴³, para el cual el hecho de que LXX B translitere simplemente *nazir*

¹⁴⁰ Así G. ALLAN, *He shall be called a Nazirite?*: ExpTim 95 (1983) 81s; A. LOISY, *Les Évangiles Synoptiques* I (1907) p.375; J. A. SANDERS, *Nazoraïos in Matt 2,23*: JBL 84 (1965) 169-172; H. H. SCHAEDEER, art. Ναζαρηνός-Ναζωραῖος, en KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* IV (Stuttgart, Kohlhammer, 1942) 879-884; L. SABOURIN, *L'Évangile selon Saint Matthieu et ses principaux parallèles* (Rome, P.I.B., 1978) p.30; E. ZUCKSCHWERDT, *Nazoraïos in Matt 2,23*: TZ 31 (1975) 65-77.

¹⁴² Así G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit* (Göttingen, Vandenhoeck, 1962) p.60; W. ROTHFUCHS, *Die Erfüllungszitate des Matthäus Evangeliums* (Stuttgart, Kohlhammer, 1969) p.65; M. HENGEL-H. MERKEL, *Die Magier aus dem Osten und die Flucht nach Aegypten (Mt 2) in Rahmen der antiken Religionsgeschichte und der Theologie des Matthäus*, en *Orientierung an Jesus* (Festschrift J. SCHMID) (Freiburg, Herder, 1973) 139-169, concretamente p.162s.

¹⁴³ Véase STRECKER y ROTHFUCHS en los lugares indicados en la nota anterior. De hecho, el cod. A de los LXX traduce siempre por Ναζιραῖος en Jue 13 y 16.

¹⁴³ ERNST ZUCKSCHWERDT, *Nazoraïos in Matt 2,23*: TZ 31 (1975) 65-77.

en Jue 13,5 y lo traduzca por ἅγιος en 13,7 y 16,17 equivaldría a un *Qerê-Ketib* (*qadosh-nazir*, respectivamente) que habría llevado a Mateo a vocalizar con las vocales del *Qerê* (a-o) las consonantes del *ketib* (n-z-r), dando así lugar a *Nazoraïos*. Ni hay constancia de ese pretendido *Qerê-Ketib* ni es presumible un origen tan complicado al término Ναζωραῖος, tal como aparece en otros autores del Nuevo Testamento (Lucas y Juan), que no es probable dependan en esto de Mateo.

— Por la misma razón carece de fuerza el escrúpulo que, para aceptar la referencia de *Nazoraïos* a *Nazir*, encuentra FRANCE¹⁴⁴ en el hecho de que LXX A no diga κληθήσεται, sino ἔσται (ναζιραῖος): no se ve el motivo por el cual Mateo hubiera de cambiar εἶναι por καλεῖσθαι. El κληθήσεται de Mateo no es —ni tiene por qué ser para los autores de esta opinión— cita de Jue 13. Se refiere a un concepto genérico y difuso que los profetas atribuyen al futuro Mesías. «Ser llamado» en este caso equivale a «ser». No es preciso que los textos proféticos llamen al Mesías o digan que el Mesías *será llamado* con ese nombre; basta que digan equivalentemente que el Mesías *será* lo que, mediante un juego de palabras, significa ese nombre. Καλεῖσθαι equivale aquí a εἶναι; pero el Evangelista pudo preferir κληθήσεται, porque está partiendo (él y sus lectores) del gentilicio Nazareno, y Jesús no *era* oriundo de Nazaret, aunque *era tenido* por tal.

3.^a hipótesis: Ναζωραῖος relacionado con el hebreo «*Nazir*» aplicado a José (Gén 49,26; Dt 33,16). Con el mismo término *Nazir*, pero en contexto muy distinto, ven algunos autores relacionado el *Nazoraïos* de Mt 2,23.

Por dos veces (en las Bendiciones de Jacob: Gén 49,26, y en las Bendiciones de Moisés: Dt 33,16) se emplea, referido a José, el término hebreo *nazir*, con significación muy dudosa: puede significar *el consagrado* o *el elegido* entre sus hermanos, o —como sugiere ZORELL¹⁴⁵— «príncipe de sus

¹⁴⁴ R. T. FRANCE, *The Formula Quotations of Matthew 2 and the Problem of Communication*: NTS 27 (1980-81) 233-251, concretamente p.246-249.

¹⁴⁵ Cf. F. ZORELL, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti* (Romae, P.I.B., 1940), sub voce, p.507.

hermanos», en base a que el sustantivo de la misma raíz significa «el adorno de la cabeza del consagrado» (tiara o diadema).

Dado que en el judaísmo intertestamentario parece haber aflorado la esperanza de un Mesías de la tribu de José, a esta esperanza cumplida en Cristo podría aludir Mateo al decir de Jesús, en juego de palabras con su condición de Nazareno, que se llamaría *nazir* en el sentido de Gén 49 y Dt 33 (el elegido descendiente de José).

Expone brevísimamente esta opinión H. SMITH¹⁴⁶, tomándola de DIX, *The Messiah ben Joseph*, obra que me ha sido imposible encontrar.

Pienso, no obstante, que semejante explicación es absolutamente incompatible con el pensamiento de Mateo, cuyo Mesías es claramente davídico. Por otra parte, no consta el carácter mesiánico de Gén 49,26 y Dt 33,16.

4.^a hipótesis: *Ναζωραῖος* relacionado con el hebreo «*Nesurím*» (Is 49,6) = *Preservados*. Se funda esta nueva explicación en el valor del verbo hebreo *nasar*, que tiene frecuentemente el significado de *conservar incólume* (cf. Sal 25,21; 40,12; 61,8; Prov 2,11; 4,6; 13,6; 20,28). El pasaje de Is 49,6 lo presenta en *Qeré* (el *Ketib* es נצירי) como participio pasivo נצורי, referido al resto de Israel que el Siervo ha de hacer volver, y con el significado de *preservados* o *conservados vivos*.

A este término haría referencia el juego de palabras que Mt 2,23 presenta entre el gentilicio de Nazaret y un concepto mesiánico expresado en el Antiguo Testamento. Con la llegada de Jesús a Nazaret se había cumplido lo dicho acerca de estos «preservados». El era uno de ellos: *un preservado de la persecución de Herodes*.

Así lo entendían ya CASPARI¹⁴⁷ y BOX¹⁴⁸. Defiende esto mismo GÄRTNER¹⁴⁹, el cual añade, como comprobación,

¹⁴⁶ H. SMITH, *Ναζωραῖος κληθήσεται*: JTS 28 (1926-27) 60.

¹⁴⁷ W. CASPARI, «*Nazoraiois*» Mt 2,23 nach alttestamentlichen Voraussetzungen: ZNW 21 (1922) 122-127.

¹⁴⁸ G. H. BOX, *The value and significance of the Old Testament in relation to the New*, en *The People and the Book* (1925) p.440s, citado por GÄRTNER (art. mencionado en la nota siguiente, p.14, nota 18).

¹⁴⁹ B. GÄRTNER, *Die rätselhaften Termini: Nazoräer und Iskariot*, en *Horae Soederblomianae* IV (Uppsala, Gleerup, 1957) p.5-36.

que esta forma *nasúr* explica mejor la *omega* de Ναζωραῖος. Se adhiere GÄCHTER¹⁵⁰ y TAYLOR¹⁵¹.

— Resulta evidente de todo Mateo 2 que Jesús, al llegar a Nazaret, era un «preservado» de la persecución de Herodes. Pero el pasaje aducido de Is 49,6, aparte de ser críticamente dudoso, *no dice que el Mesías sea o haya de ser un «preservado»*, sino que él ha de hacer volver a los «preservados de Israel». Y es el único lugar en el que aparece el término en cuestión. La idea de que el Mesías hubiera de ser «preservado» de las persecuciones no está nada clara en el Antiguo Testamento, donde, al contrario, se habla claramente de su muerte y de la victoria de sus enemigos contra él, so pena de que recurramos a los anuncios de su gloria después de la muerte, lo cual ya no podría llamarse «preservación».

— Otra dificultad sería contra esta opinión es que *no acierta a dar razón del plural de la cita mateana*. Box, Gärtner y Taylor no se ocupan del asunto. Caspari ve «los profetas» de Mt 2,23 como un simple plural de categorías, como en Hech 7,4 («está escrito en el libro de los Profetas»), Hech 13,40 («lo que dijeron los profetas») y Hech 15,15 («conducen los oráculos de los profetas»). Pero en estos tres casos la fórmula introduce el texto concreto de un profeta, mientras que en Mt 2,23 la ausencia de texto concreto obliga a entender la fórmula como indicativa de un concepto genérico expresado en más de un profeta. Así lo entiende GÄCHTER, el cual opina que los profetas de referencia son los mencionados anteriormente (Os 11,1 y Jer 31,15): según lo anunciado por esos profetas, que se ha cumplido en Jesús, es evidente para el profesor de Innsbrück que Jesús había de ser un «preservado»¹⁵². Lo grave es que —como hemos visto en su lugar correspondiente— ni Os 11,1 ni Jer 31,15 son *predicciones de nada* que haya ocurrido en Mateo 2 antes de la llegada a Nazaret.

¹⁵⁰ PAUL GÄCHTER, *Das Matthäusevangelium* (Innsbrück, Tyrolia, 1963) p.79.

¹⁵¹ D. B. TAYLOR, *Jesus of Nazaret?*: ExpTim 92 (1981) 336s.

¹⁵² P. JOUON, *L'Évangile de Notre Seigneur Jésus Christ* (Paris 1930) p.9, piensa en un plural de categoría, pero referido sólo a la anterior cita de Os 11,1. Ciertamente la vuelta de Egipto terminó en Nazaret, pero Oseas no lo dice, y pudo terminar en otro sitio.

5.^a hipótesis: *Ναζωπαῖος* relacionado con «Nazir» (= Santo = Preservado) (cf. Is 4,3). Curiosa mezcla de las opiniones segunda y cuarta es esta nueva hipótesis sugerida por REMBRY¹⁵³. Según él, Mateo habría jugado con el concepto de *santo* expresado en el término *nazir*; pero *santo* incluiría la idea de *preservado* a tenor de Is 4,3, donde ambos conceptos recurren en paralelismo:

«Lo que restará de Sión,
lo que sobrevivirá de Jerusalén
será llamado santo para él:
todo lo inscrito para vivir en Jerusalén».

— Encuentro forzada esta inclusión de la idea de *preservado* en el concepto de *santo*, y más aún la relación con Cristo de pasajes como éste de Is 4,3, claramente alusivos al resto de Israel. El singular colectivo del TM, que he tratado de conservar en la versión que antecede, es traducido en plural por los LXX y en general por las traducciones a las lenguas modernas.

6.^a hipótesis: *Ναζωπαῖος* relacionado con el hebreo «*Nos'rim*» (Jer 31,6s) = centinelas-heraldos. Es la última opinión defendida por ZOLLI, que antes había mantenido posturas distintas¹⁵⁴.

Sostiene que Mateo piensa en Jer 31,6: «Gritarán los *nos'rim* (=centinelas-heraldos) en los montes de Efraím». El nombre de *nos'ri* y *nos'rim* que la literatura rabínica da a Jesús y a sus discípulos significaría «centinela(s)-heraldo(s)». Es decir, anunciador(es) de la Buena Nueva. Mateo aseguraría que por vivir Jesús en Nazaret se cumplió su designación de *nos'ri* (centinela-heraldo de la Buena Nueva) anunciada indudablemente por los profetas. Para que resulte válida la mención de *profetas en plural*, Zolli añade a Jer 31,6 los pasajes en que los profetas son designados «centinelas-heraldos», aunque sea con la raíz hebrea *safah* (Ez 3,17; 33,7; Is 52,8; Jer 6,17).

¹⁵³ J. G. REMBRY, «*Quoniam Nazaraeus vocabitur*» (Mt 2,23): «*Studii Bibliici Franciscani Liber Annuus*» 12 (1961-62) 46-65.

¹⁵⁴ E. ZOLLI, *Nazaraeus vocabitur*: ZNW 49 (1958) 135s. Véase, más adelante, la 8.^a hipótesis (p.333s).

— Esta postura de Zolli resulta muy endeble.

La noción de *heraldo religioso*, que él pretende dar al participio *nos'rim*, sólo accidentalmente la tiene en Jer 31,6. La raíz hebrea *nasar* significa primariamente *custodiar* (Dt 32,10; Is 26,3; 42,6; Sal 31,25; 141,3) o *conservar incólume* (Sal 25,20; 40,12; 61,8; Prov 2,11; 4,6; 13,6; 20,28). Y el participio de ese verbo recurre en activo con el significado genérico *profano* de centinela (2 Re 17,9; 18,8; Job 27,18), y en pasivo significando *conservados* o *sobrevivientes* (Is 49,6). Los lectores de Mateo tendrían que haber hecho un gran esfuerzo reductivo para entender el juego del evangelista, basado en una sola acepción —circunstancial— de un término que habitualmente no presenta esa valencia. Si los profetas eran conocidos como *heraldos religiosos*, eso se expresaba con un término (*sofim*) que nada tiene de común con *Nazoraïos*.

A Jer 31,6 recurren para su peregrina opinión ALBRIGHT-MANN¹⁵⁵. No parten de *nos'rim*, sino de la mención de los *montes de Efraïm*. Yo no acierto a ver cómo explican Mt 2,23; pero vienen a decir que no se sabe dónde pasó Jesús su vida oculta (¡Mt 13,53-58 indicaría que en Nazaret no era conocido!), y que posiblemente anduvo por Samaría (por los montes de Efraïm) acompañando a su madre y a José, que hubo de estar allí por motivos de trabajo. En qué se fundan para estas afirmaciones y qué tiene esto que ver con el término *Nazoraïos* no lo aclaran los autores del Comentario a Mateo en la *Anchor Bible*.

7.^a hipótesis: *Ναζωπαῖος* relacionado con «Nézer» (נֶזֶר) en Lev 12,12 = *óleo santo de la unción*. Sólo a título de erudición merece ser anotada la curiosa opinión de Eusebio Cesariense, mencionada por DENIS¹⁵⁶.

Mateo, al decir que los profetas anunciaron que Jesús sería llamado *Nazoraïos*, se habría referido a Lev 12,12, donde recurre el término hebreo *nézer* (de la misma raíz que

¹⁵⁵ W. F. ALBRIGHT-C. S. MANN, *Matthew* («Anchor Bible») (New York, Doubleday, 1971) p.21s.

¹⁵⁶ ALBERT M. DENIS, *L'Adoration des Mages vue par Saint Matthieu*: NRTh 82 (1960) 32-39 y «Tijdschrift voor Geestelijk Leven» (1957) 713-723.

nazir) para indicar el *santo óleo de la unción del Sumo Sacerdote*. Con ello habría aludido al *sacerdocio de Jesús*.

Escribía EUSEBIO: «Caeterum etiam in Nazaris educatus esse dicitur, et sic Nazarenus vocandus. Scire igitur oportet quod nomen est hebraicum Naziraeum in Levitico, in ejus Christi unctione quem ipsi habebant (Summi Sacerdotis). Porro hic erat principatum obtinens secundum imaginem magni et veri Pontificis Christi Dei, adumbrationem videlicet et figuratum Christum repraesentans. Ubi vero LXX de Pontifice ita interpretati sunt “Et non polluet quod sanctificatum est Dei sui”, in hebraico legitur “quoniam *Nazer* oleum”. AQUILA autem sic convertit: “quoniam *segregatio* oleum unctionis Dei sui super ipsum”. SYMMACHUS autem: “Quonian *intactum* oleum unctionis Dei sui super ipsum”. THEODOTION vero: “Quonian *Nazer* oleum unctionis a Deo suo super ipsum”. Quare *Nazer* ipsis quidem LXX sequentibus *sanctum* erit, ipsum vero Aquilam *separatio*, Symmachum autem *intactum*. Itaque ex his Naziraeum nomen significabit aut *sanctum* aut *segregatum* aut *intactum*. At vero prisci quidem sacerdotes, cum oleo comparato, quod apud Moysen *Nazer* appellatur, ungerentur, ex derivatione a *Nazer* vocabantur Naziraei. Sed Salvator et Dominus Noster suapte natura in se habens et sanctum et intactum et separatum, neque alicujus indigens humanae unctionis, tamen Naziraei appellationem apud homines obtinuit, non quod ab oleo quod *Nazer* vocaretur Naziraeus exstiterit, sed quod quamvis natura quidem talis esset, tamen a civitate Nazaret apud homines Naziraeus vocatus sit, ubi apud suos, qua homo erat, parentes puerilem educationem obtinuit. Oportebat enim usquequaque cum ipse suapte natura et revera Naziraeus esset, hoc est, sanctus, intactus, segregatus, illum ab hominibus hac appellatione vocari. Sed quoniam non a *Nazer* oleo hanc obtinuit appellationem, quippe qui humanae nullius unctionis indigeret, a loco Nazaret denominationem accepit» (*Demonstratio Evangelica*, lib.VII, cap.2: MG 22,547s).

— Cuesta trabajo imaginar que los lectores de Mateo pudieran relacionar el título de *Nazoraios* con este aislado pasaje donde adjetivamente el término hebreo *nézer* aparece unido al óleo de la unción sacerdotal. Que TEODOCIÓN

(finales del siglo II) tradujese —o mejor, transliterase— *nazer*, de poco pudo servir a los lectores primitivos de Mateo que no tuvieron a mano esa traducción. ¿Y cómo pudo decir Mateo que los profetas llamaban sacerdote a Jesús sin explicar cómo se compaginaba esto con la ascendencia ciertamente davídica de Jesús?

Por lo demás, la curiosa opinión de Eusebio —prescindiendo de la alusión al sacerdocio— no dista mucho de la que relaciona *Nazoraïos* con *Nazir*, y tiene, por ello, sus mismas ventajas e inconvenientes. Resulta, sin embargo, más difícil imaginar que los lectores de Mateo pudieran percibir el juego de palabras del evangelista a partir de este oscuro texto de Lev 12,12.

8.^a hipótesis: *Ναζωπαῖος* relacionado con un término arameico. Todas las opiniones hasta ahora expuestas suponen que Mateo juegue con la asonancia entre *Nazoraïos* y algún término de la Biblia hebrea. Pero dado que la lengua usada en Palestina por los contemporáneos de Jesús era el arameo, ha parecido a algunos que lo razonable era jugar —ya que no con el texto griego— con algún término arameo.

Así, HALEVY¹⁵⁷ piensa que de *nazura* (forma aramea de *nézer*) se formó *nazurí*, título de honor que los discípulos dieron al Mesías por influjo de Is 11,1; 60,21; Jer 31,6.

Por su parte, ZOLLI, en 1938¹⁵⁸, se ocupó extensamente del tema y defendió una postura que reafirmaría en ulteriores estudios¹⁵⁹, si bien al final cambiaría por la que hemos expuesto antes (6.^a hipótesis). Daba Zolli como base al juego de palabras de Mt 2,23 la raíz aramea *n'sar*, cuyo sustantivo *Nasora* (plural, *Nasorain*) pudo haber dado origen tanto a *Ναζωπαῖος* como a *Ναζαρηνός*. Significaría —como el *Nos'rim* = heraldos de Jer 31,6— «predicador», «declama-

¹⁵⁷ J. HALEVY, *Ναζωπαῖος*: «Revue Sémitique» 11 (1903) 232-239.

¹⁵⁸ ISRAELE ZOLLI, *Il Nazareno. Studi di esegesi neotestamentaria alla luce dell'aramaico e del pensiero rabbinico* (Udine 1938), especialmente p.1-49. Este primer capítulo fue reeditado con interesantes añadiduras por el autor bajo su nuevo nombre: EUGENIO ZOLLI, en *Christus* (Roma, A.V.E., 1945) p.17-69, añadiendo en las p.101-111 un estudio sobre *Nazaraeus vocabitur*.

¹⁵⁹ EUGENIO ZOLLI, *Mi encuentro con Cristo* (Madrid 1952) p.189. 190.195.200.249.260s.

dor». Zolli hace una larga disquisición sobre la costumbre rabínica —¡que habría seguido Jesús!— de predicar canturreando. Jesús habría sido un extraordinario *Nasora*: más que profeta... nadie tenía autoridad como El. Se le conocía por ese título, que, al no ser estrictamente mesiánico, podía ser empleado sin escrúpulos por sus detractores; y de otro lado, al no ser título despectivo, lo usaban sus seguidores.

No necesita Zolli encontrar textos de profetas (en plural) que hubieran anunciado esto. En su trabajo, *Il Nazareno* no se ocupaba de ello. Pero en su estudio *Nazaraeus vocabitur*, publicado en *Christus* (p.101-111), supone un texto aramaico original que debió decir: «Para que se cumpliera cuanto se decía: que entre los profetas será contado el *Nasora* = el Predicador por excelencia» (*banebihîm nasora yiqqarê*). La partícula *ba*, que podía ser local e instrumental, fue empleada por Mateo como local (*entre* los profetas será tenido), pero el traductor griego la entendió como instrumental y la unió a lo anterior (lo dicho *a través de* los profetas). No se trataría de que los profetas hubieran dicho nada; era la gente quien contaba a Jesús entre los profetas. Y puesto que Jesús era conocido como un *Nasora*, su llegada a su larga estancia en Nazaret hizo doblemente bueno el título que se le daba.

— Ambas explicaciones —dentro de ser ingeniosas— aparecen preocupadas por explicar desde el término semita la formación del adjetivo *Nazoraïos*, que parece simplemente derivado de Nazaret, y como tal —no como procedente de extrañas raíces semíticas— es de suponer que lo emplearan los soldados de la cohorte romana (Jn 18,5.7), la criada del Sumo Sacerdote (Mt 26,71) y Pilato al redactar el título de la Cruz (Jn 19,19).

De otro lado, en ninguna de las dos explicaciones se da razón de la referencia mateana a los profetas, que, sin embargo, consideramos importante en la dinámica catequética del evangelista. La eliminación de la cita que Zolli propone es contraria a la técnica de Mateo 1-2 que viene confirmando con citas de cumplimiento los distintos episodios de su relato, y supone gratuitamente un presunto texto semítico subyacente, muy poco probable en un pasaje unánimemente atribuido al redactor final —de habla grie-

ga, sin duda— que dio su forma actual a los materiales recogidos en Mateo 1-2.

9.^a hipótesis: *Ναζωραῖος* gentilicio con la carga peyorativa de un pueblucho despreciable. Esta opinión se destaca notablemente de todas las anteriores.

La absoluta imposibilidad de encontrar en los profetas viejotestamentarios predicciones de que el Mesías hubiera de ser Nazareno hizo que los exegetas se esforzaran por buscar en el Antiguo Testamento referencias mesiánicas que se pudieran conectar *por asonancia verbal* con el término *Nazoraïos*.

Pero vistas las dificultades con que tropieza este segundo empeño, hay exegetas que renuncian a esa búsqueda de concomitancias filológicas, y prefieren, conservando para *Nazoraïos* su desnudo carácter gentilicio, rastrear *en las circunstancias históricas* el motivo que pudo llevar al evangelista a atribuir a los profetas el anuncio de esa *condición nazaretana de Jesús*.

Parten estos autores de dos presupuestos aceptados por la mayoría de los que sostienen las posiciones hasta ahora estudiadas: que *Nazoraïos* es gentilicio normal de Nazaret sin que haya necesidad de atribuir su formación a juego de palabras con términos del Antiguo Testamento, y que la forma de introducir la citación de los profetas (en plural) se debe a que San Mateo no piensa en texto concreto alguno, sino en algún concepto genérico subyacente a las profecías mesiánicas en forma global. El primer presupuesto es hoy aceptado por los expertos en filología, y el segundo es más o menos sentencia común a partir de San Jerónimo¹⁶⁰.

Sobre la base luego del simple significado gentilicio de *Nazoraïos*, se busca qué puede haber en esa denominación de Nazareno aplicada a Jesús que se pueda decir con razón estar predicha en los profetas. De nuevo se dejan aparte consideraciones filológicas sobre el sentido de Nazaret.

Se comprueba que históricamente Nazaret no pasaba de ser en tiempos de Cristo una aldea desconocida y por ello despreciable a la hora de calibrar la importancia de los

¹⁶⁰ Véase una argumentación exhaustiva a favor de este presupuesto en TH. ZAHN, *Einleitung in das NT II* (Leipzig, Deichert, ²1905) p.113-117.

hombres que eventualmente procedieran de ella. De hecho, la procedencia nazaretana de Jesús fue sin duda un obstáculo para el reconocimiento de su mesianidad por parte de muchos. El solo hecho de ser galileo era ya un argumento en su contra. Juan recordaba que las turbas de Jerusalén le rechazan como el profeta arguyendo: «¿Acaso va a venir de Galilea el Cristo?» (Jn 7,41). Y cuando Nicodemo intentó defenderlo, le respondieron los sanedritas: «¿También tú eres de Galilea? Indaga y verás que de Galilea no sale ningún profeta» (Jn 7,52). La criada del Sumo Sacerdote, que provocó las negaciones de Pedro, le llamaba con retintín «galileo» a él (Mc 14,70; Lc 22,59) y a su Maestro (Mt 26,69) ¹⁶¹.

Pero si era inconveniente para ser reconocido como Mesías el ser oriundo de Galilea, más lo era proceder de Nazaret, dada la pequeñez e insignificancia del pueblucho que llevaba ese nombre. Natanael de Caná se creía lleno de razón para decir —aunque en su dicho pudiera haber algo de la arrogancia con que los pueblos chicos suelen despreciar a las aldeas vecinas—: «¿De Nazaret puede salir cosa buena?» (Jn 1,46).

A esta condición despreciable de su patria chica aludía sin duda irónicamente el título que Pilato mandó poner sobre la Cruz: «Jesús, Nazareno, Rey de los Judíos». Era como decir: Hace falta estar bien loco para tenerse por rey siendo oriundo de un pueblucho como Nazaret.

Y no puede ser otra la razón por la que los judíos le llamaron Nazareno a El y nazarenos a sus seguidores. Difícilmente le hubieran dado ese nombre si hubieran visto en él la más leve referencia al concepto mesiánico de *Neser* en Is 11,1 ¹⁶².

Ahora bien: Mateo aparece interesado en presentar la actuación galilaica de Jesús —oportunidad del rechazo de muchos judíos— como anunciada por los profetas. A ello se

¹⁶¹ Es evidente, en la cita de Is 8,23-9,1, aducida más adelante por Mt 4,15s, la estimación religiosamente deficiente en que era tenida Galilea por los contemporáneos del profeta.

¹⁶² Tampoco es probable que el remoquete de *Nazareno* dado a Jesús por los rabinos tuviera el sentido raro de «carroña» que aparece en Is 14,19 y que *Sanhedrin* 43a dice estar a la base del nombre de un cristiano llamado Naser (cf. más arriba, p.324).

debe, sin duda, la cita de Is 8,23-9,1, que sólo él aduce en el pasaje sinóptico (Mc 1,14s; Lc 4,14): la predicación de Jesús en Cafarnaúm, junto al mar, en el término de Zabulón y Neftalí, sucedió «para que se cumpliera el oráculo del profeta Isaías: ¡Tierra de Zabulón y tierra de Neftalí, camino del mar, allende el Jordán, Galilea de los Gentiles! El pueblo postrado en tinieblas ha visto una intensa luz; a los que habitaban un paraje de sombras de muerte, una luz les ha amanecido».

De igual manera, en el final de Mateo 2, el Evangelista se cree obligado a explicar, como algo que acaece por voluntad expresa de Dios, la residencia habitual de Jesús en Nazaret a partir de ese momento. De hecho, la prudente retirada a Nazaret ha sido fruto de una especial providencia divina que ha guiado los pasos de su Infancia hasta terminar en ese modesto pueblecito galilaico, pacífico y oculto entre los pliegues de los montes que señalaban la divisoria entre la llanura de Esdrelón y la tetarquía de Herodes Antipas. Pero además se ha cumplido con ello algo que predijeron los profetas. Lo que estaba sucediendo cuando escribía San Mateo —que los judíos empleaban el apelativo de Nazareno referido a Jesús como un mote despectivo para justificar el rechazo de su mesianismo en base a lo despreciable de su patria chica— ya lo habían anunciado los profetas cuando predijeron que el Mesías sería despreciado ¹⁶³.

¹⁶³ Ya A. SALMERÓN, *Commentarii in Evangelicam historiam et in Actus Apostolorum* (Coloniae Agrippinae 1612) vol.III p.423, menciona como posible esta explicación: «Si hoc: Nazaraeus vocabitur ad contemptum pertinet, quod scilicet non esset habendus a familia Regis juxta illud: A Nazareth potest aliquid boni esse?, et illud: Scrutare Scripturas et vide quoniam a Galilaea propheta non surget, potest non incongrue exponi: Quoniam prophetae etiam despiciendum futurum eum praedixerint, nempe propter peccata populi». En época reciente se inclinan por esta opinión: TH. ZAHN, *Das Evangelium nach Matthäus* (Leipzig, Deichert, ²1905) p.113-117; M. J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Matthieu* (Paris, Gabalda, 1923) p.39; L. VENARD, art. *Citations de l'AT dans le NT*, en SDB II (Paris, Letouzey et Ané, 1934) 23-51, concretamente col.28; S. LYONNET, «Quoniam Nazaraeus vocabitur» (*Mt 2,23*): *L'interprétation de St. Jérôme*: «Biblica» 25 (1944) 196-206, concretamente p.196; J. L. LEUBA, *L'institution et l'événement* (1950) p.32s; P. BONNARD, *L'Évangile selon Matthieu* (Neuchâtel, Delachaux, 1963); R. V. G. TASKER, *The Gospel according to St. Matthew* (London-Grand Rapids 1961) p.45; R. T. FRANCE, *The Formula Quotations of Matthew 2 and*

Piensan algunos ¹⁶⁴ que la condición despreciable del Mesías estaba ya implícita en Is 11,1, cuando se le describe como humilde retoño del tronco de Jesé. Pero más comúnmente los autores partidarios de esta explicación acuden a Is 53,2-3: «Creció como un retoño delante de él, como raíz de tierra árida. No tenía apariencia ni presencia (le vimos) y no tenía aspecto que pudiéramos estimar. Despreciable y desecho de hombres, varón de dolores y sabedor de dolencias, como uno ante quien se oculta el rostro, despreciable, y no le tuvimos en cuenta». Se suele aducir también Is 49,7: «Así dice Yahveh... a aquel cuya vida es despreciada, y es abominado de las gentes, al esclavo de los dominadores: Veránlo reyes y se pondrán en pie, príncipes y se postrarán por respeto a Yahveh, que es leal, al Santo de Israel que te ha elegido». Finalmente se cita en el mismo sentido el salmo 69,8-13, que, si bien se refiere al desprecio de que es objeto el justo fiel, las frecuentes citas que el Nuevo Testamento hacen del salmo sugieren el carácter mesiánico del mismo.

— El aspecto más vulnerable de esta opinión es la falta absoluta de relación filológica entre lo anunciado por los profetas y el adjetivo *Nazoraïos*. Sin puente de asonancia filológica queda muy distante la residencia de Nazaret, que motiva la cita, de la condición humilde y despreciable en que los profetas anunciaron que aparecería el Mesías. Sin un mínimo juego de palabras es difícil descubrir la relación entre ambas cosas.

Pero acaso los lectores inmediatos de Mateo eran más sensibles que nosotros para percibir la carga despectiva de *Nazoraïos* aplicado a Jesús por sus adversarios de aquel tiempo. El juego de palabras estaría en el paso del innocuo gentilicio al desprecio contenido en el retintín con que se lo echaban en cara.

* * *

the Problem of the Communication: NTS 27 (1980-81) 233-251, concretamente 246-249; G. SEGALLA, *Una storia annunciata. I Racconti dell'Infanzia in Mateo* (Brescia, Morcelliana, 1987) p.131s.

¹⁶⁴ R. T. FRANCE, *The Formula Quotations of Matthew 2 and the Problem of Communication*: NTS 27 (1980-81) 246ss; G. SEGALLA, *Una storia annunciata* (Brescia, Morcelliana, 1987) p.131s.

Al final de esta larga exposición de opiniones pudiera parecer que el balance de los estudios realizados sobre Mt 2,23 arroja una extraña y progresiva aglomeración de problemas insolubles. Pero no es así. El afán de buscar soluciones a una dificultad concreta no debería problematizar los datos ciertos y seguros que se trata de compaginar. Eso ha ocurrido en parte. Pero al final algunas cosas aparecen como ciertas, aunque otras todavía resultan problemáticas. Conviene decantar los resultados obtenidos.

1. *Nazoraïos* dice con toda certeza relación a Nazaret, no sólo porque se menciona con ocasión de la llegada de la Sagrada Familia al pequeño pueblecito galilaico, sino porque es una forma filológicamente válida de gentilicio derivado del topónimo semita de la población.

2. Dado que en ningún pasaje del Antiguo Testamento se llama *Nazoraïos* a Jesús, ni se dice que el Mesías hubiera de vivir en Nazaret, *puede darse por cierto* que la enigmática cita de Mateo en este caso no introduce una *afirmación profética literal*, sino *ad sensum*.

3. Es, por tanto, *probable* que la mención de *los profetas* en plural responda a un concepto genérico expresado en diversos pasajes del Antiguo Testamento que *por asonancia verbal* o por *determinadas concomitancias históricas* hubiera permitido a Mateo el juego de palabras con *Nazoraïos*.

4. El talante rabínico, evidente en el autor de Mt 1-2, *hace probable* el empleo por su parte de cualquier procedimiento derásico en la búsqueda de ilustración bíblica para los hechos que narra.

5. *Posiblemente* la mención en plural de los profetas pudiera ser debida a que el autor pensaba, como exponente del concepto genérico preanunciado, en alguno de los libros que formaban el bloque judío de los *Nebihîm*.

6. Es *posible*, asimismo, que cualquiera de las soluciones ideadas responda a la intención del evangelista, y que las objeciones formuladas contra las diversas hipótesis propuestas sean fruto de un criticismo que no tiene en cuenta la libertad con que el talante derásico procede a la hora de aplicar a un caso concreto pasajes bíblicos que lo ilustren.

Donde nosotros exigimos coincidencia real, comprobada por una exégesis rigurosa, el derasista judío era mucho menos exigente.

7. Finalmente, lo que está fuera de duda en la intención del autor de Mateo 1-2 es el propósito de afirmar que la residencia nazaretana de Jesús, lejos de ser un obstáculo para su mesianidad, fue sabiamente ordenada por la amorosa Providencia de Dios.

CAPÍTULO VI

HISTORICIDAD DE MATEO 1-2

Afortunadamente han pasado los tiempos en que la historicidad de Mateo 1-2 era sistemáticamente negada por unos y apologeticamente defendida por otros como obligada secuela de la inspiración divina del Evangelista ¹.

De un lado, la crítica histórica se ha hecho mucho más cauta en la valoración del *argumento del silencio* por parte de los autores profanos antiguos, acerca de los episodios referidos por los evangelistas, y en el rechazo de la historicidad de las narraciones evangélicas por el hecho de que se presenten *literariamente* con ribetes de acontecimientos maravillosos o preternaturales.

De otro, la exégesis católica reconoce como conciliable con la inspiración de los hagiógrafos la legítima preocupación artificiosa de éstos por subrayar *literariamente* la intervención de Dios en la historia; preocupación que los lleva a presentar los acontecimientos salvíficos, de tal manera envueltos en ropaje preternatural, que el lector perciba claramente, por ese simple hecho, la autoría divina de los mismos.

Esta doble actitud sitúa hoy el problema de la historicidad de Mateo 1-2 en un plano muy distinto al de otros tiempos. Científicamente, hoy ya no es moda llamar «cuentecitos piadosos» a los relatos mateanos de los magos y la estrella y de la matanza de los inocentes. Pero, a su vez, no

¹ Como ejemplo de lo primero puede valer F. SABA SARDI, *Il Natale ha 5.000 anni* (1958), refutado por G. DI ROSA, *Il Natale, mito o storia?*: «La Civiltà Cattolica» 110 (1959) 504-519. Y casos típicos de la segunda corriente serían N. ZARANTONELLO, *Il Vangelo dell'Infanzia* (Vicenza 1912); L. FONCK, *De veritate historica narrationis sacrae de infantia Christi*: VD 7 (1927) 289-295. Cf. JOHANN KOSNETTER, *Der Geschichtswerk des Kindheitsgeschichte Jesu (Mat 1-2; Luk 1-2)*, en *Festschrift Franz Loidl III* (Wien 1971) p.73-93.

parece que deba seguirse manteniendo —y en buena parte no se mantiene— la historicidad en sentido estricto de unos relatos que están escritos con la intención de subrayar artificiosamente el alcance teológico de los acontecimientos. Esto último, que puede hacerse —nosotros hoy lo habríamos hecho— en forma refleja y conceptualmente con un comentario sobreañadido, el Evangelista lo hizo literariamente, adornando con grecas de colorido preternatural el relato de los hechos acaecidos. Pudo Mateo, por ejemplo, referir escuetamente la resolución de José ante lo acaecido en María, o su reconocida prudencia en la fuga a Egipto y en el posterior regreso a Nazaret, añadiendo luego, a manera de comentario, que «todo ello fue providencialmente ordenado por Dios»; pero prefirió introducir en el mismo relato esa interpretación teológica, presentando las tres actuaciones de José como sugeridas por admoniciones angélicas en sueños, con lo cual, sin que se le diga expresamente, el lector más ignorante comprende que lo ocurrido fue providencia de Dios. Nótese que tal intervención angélica *puede haber sucedido realmente*, pero puede igualmente *haber sido introducida artificiosamente* en el relato como interpretación teológica de lo acaecido. Ni siquiera sabríamos decir con certeza si José tuvo realmente esos sueños que él interpretó como mensajes angélicos, o si Mateo (o la tradición premateana) los introdujo como interpretación teológica de lo providencial que fue su actuación. En ambos casos, lo importante es la afirmación inspirada de Mateo que nos instruye sobre la intervención divina en los acontecimientos por él narrados. Esta, en cualquier hipótesis, se da.

La primacía que la exégesis moderna concede a la dimensión teológica predominante en los autores de los Evangelios hace que interese menos la historicidad estricta de los detalles —en ocasiones, simple adorno literario— de la narración. Sigue siendo legítimo, sin embargo, el afán por descubrir el contenido histórico de los relatos, que en ocasiones constituye objeto de fe y que, en todo caso, señala el soporte y alcance de la reflexión teológica.

¿Se puede saber lo que hay de histórico en los Evangelios de la Infancia y concretamente en los relatos de Mateo 1-2? Dado que se debe admitir en ellos cierta dosis de artificio

literario, ¿no podríamos descubrir, de manera aproximada, qué es lo sustancialmente histórico y cuáles son las que se pueden considerar ampliificaciones literarias?

Pienso que, en buena parte, sí.

Y lo vamos a intentar.

* * *

El examen de las razones aducidas para dudar, y que parecen favorecer la negativa, puede —por una especie de decantación— conducirnos a un manojo de seguridades bastante probables. No me parece suficiente decir en términos generales —como suele decirse— que Mateo 1-2 es sustancialmente histórico. Es preciso, y creo que se puede llegar a ello, precisar ese núcleo realmente histórico y dar razón de la extensión y alcance de las ampliificaciones literarias.

Tres argumentos principales se han solido emplear por los negadores del valor histórico de estos relatos ²:

— Las discrepancias entre Mateo 1-2 y Lucas 1-2 y de ambos con el resto del Nuevo Testamento.

— El silencio del Nuevo Testamento y de las fuentes extrabíblicas sobre unos hechos que en los círculos cristianos primitivos y en los historiadores contemporáneos hubieron de tener forzosamente eco.

— La extraordinaria abundancia de elementos preternaturales en la narración de los episodios.

1. LAS DOS VERSIONES CANÓNICAS DE LA INFANCIA DE JESÚS: SEMEJANZAS Y DISCREPANCIAS

Sabido es que sólo Mateo y Lucas, en los dos primeros capítulos de sus respectivos Evangelios, se ocupan del origen

² Ya GRESHAM MACHEN, *The New Testament Account of the Birth of Jesus*: PrincThRev 3 (1905) 641-670, exponía con toda honradez estos argumentos en las p.657-669. Lo mismo hace M. J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Matthieu* (Paris, Gabalda, 1923) p.40. Cf. E. NELLESEN, *Das Kind und seine Mutter* (Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1969), a quien estas dificultades —sobre todo, el silencio de los contemporáneos de los evangelistas— hacen dudar de los episodios de los magos, los inocentes y la huida a Egipto. Algo parecido ocurre a A. VÖGTLE, *Das Schicksal des Messiaskindes. Zur Auslegung und Theologie von Mt 2: BibLeb 6* (1965) 246-279, especialmente p.254-260.

e infancia de Jesús, y que lo hacen con absoluta independencia uno de otro³. No parece tampoco que dependan de fuente común escrita.

Hay en el contenido de ambos relatos muchos puntos de coincidencia, más quizá de los que aparecen a primera vista. Pero abundan también los episodios propios de cada Evangelista, en los que la dificultad de concordancia mutua tal vez se ha subrayado en ocasiones excesivamente. La presencia en uno y ausencia en otro de estos episodios propios de cada Evangelista no se explican por lo que ha dado en llamarse óptica teológica propia de Mateo y de Lucas en función de los respectivos destinatarios de sus Evangelios. Siempre resultará extraño, por ejemplo, que Lucas —paganos él de origen, y escribiendo para cristianos provenientes del paganismo— silencie el episodio de los magos (Mt 2, 1-12) y la estancia del Niño Jesús en Egipto (Mt 2,13-19), mientras describe morosamente episodios íntimamente relacionados con el culto como la escena de Zacarías y la circuncisión de Juan y de Jesús, la presentación de éste en el Templo y su pérdida y hallazgo —en el Templo también— con ocasión de la Pascua. Si a esto se añade el sobrecargado colorido viejotestamentario de Lucas 1-2 y su terminología abiertamente judaica (en los cánticos y en los parlamentos de sus personajes), cobra cuerpo y se hace sólidamente probable la hipótesis de que estos dos capítulos no sean obra original de Lucas, sino de un judeocristiano palestinese de primerísima hora, posiblemente jerosolimitano y en todo caso procedente o muy allegado a los círculos levíticos⁴.

³ Si ya antes —al tratar de la presencia de cuatro mujeres en la genealogía de Mateo (p.81ss)— hemos sugerido que Mateo 1 responda a la problemática planteada por la ascendencia tribal atribuida a María en Lc 1,36 y 1,5, ello no exige necesariamente el conocimiento material del Evangelio de Lucas por parte de Mateo; bastaría que a la comunidad mateana hubiera llegado el hecho de las dudas sobre la ascendencia davídica de Jesús nacidas en las comunidades mixtas (judío y étnico-cristianas) del mundo grecorromano que leyeron Lucas 1-2. Más aún: absolutamente hablando, las dudas que acaso intenta aclarar Mateo 1 pudieron haber surgido en su comunidad sin relación alguna con el escrito de Lucas. La independencia y desconocimiento mutuo en los autores de ambos relatos me parece evidente.

⁴ Cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los Cánticos en el Evangelio de la infancia según San Lucas* (Madrid, CSIC, 1983), especialmente p.317s; *Los Evangelios de la*

En cambio, la secuencia de episodios en Mateo 1-2 se inserta perfectamente en la finalidad que preside el resto del Primer Evangelio: mostrar a los judeocristianos la base de su fe en Jesús como el Mesías anunciado en el Antiguo Testamento. Ante las dificultades provenientes del posible origen levítico de Jesús por parte de madre, insinuado y divulgado por Lc 1,36 col. con Lc 1,5, y frente a las dudas originadas por su procedencia inmediata de Nazaret, Mateo 1-2 muestra la ascendencia davídica de Jesús por su padre legal, José (sea cual fuere el origen tribal de su madre biológica y a pesar de haber sido engendrado sin obra de varón), y cómo la residencia habitual de Jesús en Nazaret no excluye su nacimiento en Belén, sino que se explica por expresa ordenación de la Providencia divina. La autenticidad mateana de estos dos capítulos es cosa comúnmente admitida, sea lo que fuere de las presuntas fuentes, orales o incluso escritas, que algunos creen descubrir.

Un simple cuadro sinóptico a dos columnas muestra, por lo menos, las principales semejanzas y discrepancias formales de ambas infancias.

MATEO 1-2	LUCAS 1-2
1,1-17: <i>Genealogía de Jesús desde Abraham.</i>	— <i>Genealogías hasta Adam</i> (Lc 3,23-38).
.....	— 1,5-25: Anuncio y concepción de Juan, de padres estériles.
1,18-25: Anuncio a José de la concepción virginal de Jesús por obra del Espíritu Santo, estando ya desposados, pero antes de la conducción de María a casa de José.	— 1,26-38: Anuncio a María de la concepción virginal de Jesús por obra del Espíritu Santo, estando ya desposados (pero antes de la conducción de María a casa de José).
1,19: <i>Dudas de José.</i>	—
1,20: Aparición de un ángel en sueños.	— 1,26: Aparición de Gabriel.

infancia. II: *Los anuncios angélicos previos en el Evangelio lucano de la infancia* (Madrid, BAC, 1986), especialmente p.247; *Los Evangelios de la infancia. III: Nacimiento e infancia de Juan y de Jesús en Lucas 1-2* (Madrid, BAC, 1987), especialmente p.269-283.

MATEO 1-2	LUCAS 1-2
1,20: Ascendencia davídica de José (cf. 1,16).	1,27: Ascendencia davídica de José (cf. 2,4).
1,20: <i>Aclaración angélica de que la concepción ocurrida es obra del Espíritu Santo.</i>	1,30-33: <i>Anuncio previo de la concepción futura por obra del Espíritu Santo.</i>
.....	1,30-33: <i>Descripción de la misión futura del Niño:</i>
(Cf. Mt 2,2)	«Reinará en la casa de Jacob».
(Cf. Mt 2,15)	«Será llamado Hijo del Altísimo».
1,21: Orden a José de imponer nombre al Niño, y alcance de este nombre.	1,31: Orden a María de imponer nombre al Niño.
1,22s: <i>Cita de Is 7,14.</i>	
1,24s: <i>José cumple la orden: Conduce a María a casa.</i>	
María da a luz	
<i>José impone nombre al Niño</i> ..	(Cf. Lc 2,6s)
.....	(Cf. Lc 2,21 sin expresar quien lo impone).
.....	1,39-56: <i>Visitación a Isabel y canto del «Magnificat».</i>
.....	1,57-80: <i>Nacimiento y Circuncisión de Juan, y canto del Benedictus, con alusión al perdón de los pecados en 1,77.</i>
(Cf. Mt 1,21)	2,1-7: <i>Nacimiento de Jesús en Belén (en tiempos de Herodes: cf. 1,5), explicando el viaje de sus padres desde Nazaret por causa del censo.</i>
2,1ss: <i>Nacimiento de Jesús en Belén en tiempo de Herodes, sin indicación de por qué estaban allí José y María.</i>	2,8-20: <i>Adoración de unos pastores de Belén guiados por un ángel que llama al Niño Salvador, Cristo y Señor, y a quien los pastores encuentran «con María y José».</i>
.....	2,21: <i>Circuncisión de Jesús e imposición del nombre, sin precisar quién se lo impone, pero recalcando que fue indicado por el ángel.</i>
(Cf. Mt 1,21)	2,22-40: <i>A los cuarenta días de nacer Jesús, Purificación de su Madre y Presentación del Niño en</i>
(Cf. Mt 1,16.18)	
.....	
(Lo impone José: Mt 1,25) ..	
.....	
(Mt 2,13-18 refiere ya la persecución de Herodes)	

MATEO 1-2	LUCAS 1-2
.....	<i>el Templo, con cántico Benedictus de Simeón, que anuncia persecuciones contra Jesús.</i>
.....	2,36-38: <i>Intervención de Ana.</i>
(Mateo situará a la Sagrada Familia en Nazaret sólo a la vuelta de Egipto: Mt 2,22s).	2,39: <i>Regreso a Nazaret al terminar los actos de Purificación y Presentación.</i>
2,1-12: <i>Adoración de unos magos, venidos de Oriente guiados por una estrella, que se lo muestra como Rey de los Judíos, al cual encuentran «con María su Madre»</i>	
2,5s: <i>Cita de Miq 5,1-3 y 2 Sam 5,2.</i>	(Jesús será Rey de los Judíos según Lc 1,33). (Cf. Lucas 2,16)
2,13-15: <i>Aparición de un ángel en sueños a José avisándole huya a Egipto porque Herodes persigue a muerte al Niño.</i>	
2,5: <i>Cita de Oseas 11,1</i> donde, según Mt, Yahveh llama al Mesías «Hijo mío»	
2,16-18: <i>Matanza de los Inocentes</i>	(Cf. Lc 1,32-35)
2,17: <i>Cita de Jer 31,15.</i>	
2,19-23: <i>Regreso a Israel.</i>	
Establecimiento en Nazaret	(Cf. Lc 2,39)
<i>Cita enigmática de los Profetas.</i>	
.....	2,41-52: <i>Pérdida y Hallazgo de Jesús en el Templo.</i>
	Nuevo regreso a Nazaret.

Una primera comprobación —muy digna de tenerse en cuenta— salta a la vista ante los datos del precedente cuadro. La suma de coincidencias entre ambas Infancias es muy considerable. He aquí las principales: los padres de Jesús se llaman, respectivamente, José y María. La ascendencia davídica le viene a Jesús por su padre legal, José, que la posee indudablemente. Jesús es concebido virginalmente, por obra del Espíritu Santo y sin intervención de José. Dicha concepción de Jesús ocurre entre los desposorios y las

bodas definitivas de sus padres. Previo anuncio divino, mediante un ángel, de su nacimiento, y previa imposición divina, por el mismo conducto, de su nombre futuro, Jesús nace en Belén de Judá en tiempo de Herodes el Grande. Recién nacido, recibe el homenaje de personas preternaturalmente avisadas de su nacimiento. Desde que nace le es reconocida su categoría de Mesías, Hijo de Dios, Salvador y Rey de los Judíos. Siendo todavía muy niño, sus padres se establecen definitivamente en Nazaret.

Dada la reconocida independencia de una infancia respecto a la otra, esta suma de coincidencias muestra que la *tradición común presinóptica sobre los orígenes y los primeros años de Jesús era muy rica*.

Los *episodios propios de cada uno* (dudas de José, adoración de los magos, huida a Egipto, degollación de los inocentes y regreso a Israel en MATEO; anuncio a Zacarías, visita de María a Isabel, nacimiento y circuncisión de Juan, adoración de los pastores, circuncisión de Jesús, purificación de María y presentación del Niño, pérdida y hallazgo de Jesús en el Templo, según LUCAS) se explican suficientemente desde el estilo propio y la preocupación prioritaria de cada Evangelista, que le lleva a seleccionar diferentes recuerdos históricos como ilustración de los datos teológicos comunes a una tradición claramente presinóptica.

MATEO aprovecha los recuerdos de la huida a Egipto y regreso a Israel en tiempos de Arquelao para «justificar» providencialmente la instalación definitiva de Jesús en Nazaret a pesar de su origen betlemítico; y como «determinante» de la huida, tiene que referir la degollación por Herodes de los Santos Inocentes, motivada por la pregunta alarmante del nacimiento de un rey formulada por unos magos llegados de Oriente. Las dudas de José son *explicables* ante lo ocurrido en la concepción de Jesús, y a su vez *explican* la aclaración divina del misterio hecha a José y la orden de imponer el nombre al Niño, transmitiéndole así la ascendencia davídica, que en María pudiera ser dudosa.

Por lo que sea (tal vez por su pertenencia a círculos levíticos allegados al clan de Zacarías), el autor de *Lucas 1-2* tiene un marcado interés (que Mateo 1-2 no tuvo) por la familia del Bautista (anunciación a Zacarías, visita de

María a Isabel, nacimiento y circuncisión de Juan) y por presentar a Jesús y a sus padres dentro del clima espiritual de los fieles judíos imbuidos de piedad centrada en el Templo y en las prácticas culturales del judaísmo (ambiente litúrgico del anuncio a Zacarías, circuncisión de Juan y de Jesús, y escenas de éste en el Templo con motivo de su presentación a los cuarenta días y de su asistencia a los doce años a la Fiesta de la Pascua en Jerusalén).

Cierto que hay también en ambos relatos de la infancia *notables discrepancias*. El destinatario del anuncio angélico sobre el nacimiento de Jesús y el encargado de imponerle el nombre transmitido por el ángel es en Mateo *José* y en Lucas *María*. La indicación de Mateo, que *parece* situar a los padres de Jesús en Belén con anterioridad a la huida a Egipto, no se aviene con la expresa afirmación de Lucas (2,4s) de que habitaban en Nazaret, y sólo con ocasión de un censo habrían viajado a Belén cuando Jesús estaba para nacer. Y, sobre todo, la instalación en Nazaret apenas pasados cuarenta días del nacimiento, según Lc 2,39, no concuerda con las noticias de Mateo, según las cuales el establecimiento en Nazaret tiene lugar reinando ya Arquelao, es decir, al menos seis meses después de la muerte de Herodes ⁵.

A menudo se ha exagerado —incluso por autores católicos— la categoría de estas discrepancias, como si se tratara de datos contradictorios, inconciliables entre sí ⁶.

Piensan algunos que Lucas conoció a Mateo y le corrige por considerarlo equivocado. Así opina THOMPSON ⁷, al que

⁵ U. HOLZMEISTER, *Chronologia vitae Christi* (Romae, P.I.B., 1933) p.49, asegura que al menos ese tiempo duró la ocupación de Palestina por Quintilio Varo, tras la muerte de Herodes, hasta que Arquelao consiguió la confirmación por Roma del tercer testamento de su padre. Y a esto habría que añadir el tiempo transcurrido entre la muerte de éste, próximas las fiestas de Pascua, en Jericó, adonde, gravemente enfermo ya, se retiró el otoño anterior (véase *ibid.*, p.25s). Cf. U. HOLZMEISTER, *Historia Aetatis Novi Testamenti* (Romae, P.I.B., 1938) p.56-58.

⁶ R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.36; E. NELLESEN, *Das Kind und seine Mutter* (Stuttgart, Katholische Bibelwerk, 1969) p.20; R. SCHEIFLER, *La vieja Navidad perdida. Estudio bíblico sobre la infancia de Jesús: «Sal Terrae»* 65 (1977) 835-851.

⁷ P. J. THOMPSON, *The Infancy Gospel of St. Matthew and St. Luke compared*, en *Studia Evangelica* I (Texte und Untersuchungen, 73) (Berlin 1959) p.217-222.

sigue PUIGDOLLERS⁸, el cual sostiene que Lucas habría intentado corregir la afirmación mateana de que Jesús nació en vida de Herodes el Grande (Mt 2,1), colocando el nacimiento en tiempos de la legación de Sulpicio Quirino, diez años después de muerto Herodes⁹. A la misma intención correctora respondería la inclusión en Lc 3,23-38 de otra genealogía distinta de la ofrecida por Mateo en 1,1-17.

Creo, sin embargo, que estos autores van demasiado lejos.

Hay, en mi opinión, razones literarias que explican suficientemente las que parecen contradicciones históricas entre ambos evangelistas.

La discrepancia más evidente entre ambos relatos es la diferente cronología para el definitivo establecimiento de la Sagrada Familia en Nazaret. Pero si el autor de Lucas 1-2 silencia la huida a Egipto, por el motivo que fuera (incluso por no haber tenido noticia de ella), es natural que sitúe a sus personajes en Nazaret tras el último episodio que refiere antes del viaje de la Sagrada Familia desde Nazaret a Jerusalén a los doce años del Niño. A lo largo de todo su relato —artificialmente elaborado— monta siempre las escenas de manera que los personajes, al final de una, hagan mutis por el mismo sitio por donde van a entrar en la siguiente¹⁰.

Hemos visto antes que las semejanzas entre ambos

⁸ R. PUIGDOLLERS, *El mensaje de Jesús. Una lectura catequética del Evangelio de San Mateo* (Barcelona 1977).

⁹ Lo mismo defiende K. HAECKER, *Erst unter Quirinius? Ein Übersetzungsvorschlag zu Lk 2,2*: «Biblische Notizen» 38-39 (1987) 39-43. L. FONCK, *De veritate historica narrationis sacrae de Infantiae Christi*: VD 7 (1927) 289-295, piensa que Lucas 1-2 conoce a Mt 1-2 y lo interpreta.

¹⁰ Zacarías, tras el anuncio en el Templo, se va a su casa, donde le encontraremos cuando vuelva a actuar en la circuncisión de su hijo. Allí permanece oculta Isabel hasta que va María a visitarla, y allí da a luz a Juan. María, tras la visita a Isabel, vuelve a su casa, de donde saldrá con José camino de Belén para inscribirse en el censo. Sin mención de nuevo punto de partida, se habla de la circuncisión de Jesús —quizá en Belén mismo— y del viaje a Jerusalén para la Purificación y Presentación (no insistir en el sentido local —subir— de ἀνέγαιγον en Lc 2,22, puesto que se ha convertido en término tópico para el viaje cultural a Jerusalén). Si de aquí la Sagrada Familia se dirige a Nazaret, es porque Lucas 1-2 ya no piensa narrar más episodios de la infancia hasta la edad de doce años de Jesús, cuando en compañía de sus padres viaje de Nazaret a Jerusalén para celebrar la Pascua.

relatos de la infancia presuponen una rica tradición común presinóptica. No faltan quienes piensen que dicha tradición tuvo previamente forma literaria escrita. Así, DANIELI cree descubrir a la base de ambos relatos sobre la concepción virginal un común «sostrato arcaico ai due racconti evangelici» (p.137) con elementos paulinos (ascendencia davídica, etc.), probablemente de los años 50 al 60 (p.318), nacido en una comunidad griega bilingüe¹¹.

Lo mismo viene a decir BROWN cuando sostiene¹² que debió existir una anunciación presinóptica, «josefinizada» luego por Mateo y «mariologizada» por Lucas.

Pero esto me parece insostenible.

¿Quién era el destinatario de esa pretendida anunciación presinóptica si no lo eran ni José ni María?¹³ En todo caso, ambos anuncios no son homogéneos. El de Mateo no es un anuncio de nacimiento previo a la concepción, sino una explicación posterior de lo acaecido. Lo único común en ambos es la intervención angélica, pero con finalidad teológica diferente: en Lucas, expresar la intervención de Dios en la misma concepción de Jesús; en Mateo, afirmar el carácter providencial divino de la decisión de José.

Más que en un substrato literario común hay que pensar en un dato tradicional: la creencia de que Jesús fue concebido virginalmente según revelación hecha a sus padres. Este dato inconcreto es el que pudo dar pie al doble relato del anuncio a María y a José. Ambas versiones literarias (Mt 1,18-25 y Lc 1,26-38) recurren luego al mismo expediente de la intervención angélica, que en Lucas anuncia previamente a María la concepción virginal y en Mateo explica a José *a posteriori* lo ocurrido. A su vez, el recurso al ángel visualiza la creencia en una intervención divina más o

¹¹ G. DANIELI, *A proposito delle origini della tradizione sinottica sulla concezione verginale*: «Divus Thomas» (Piacenza) 72 (1969) p.312-331. M. KRÄMER, *Die Menschwerdung Jesu Christi nach Matthäus. Sein Anliegen und sein literarisches Verfahren*: «Biblica» 45 (1964) 1-50, piensa en una tradición previa común aramaica.

¹² R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.162.

¹³ E. RASCO, *El anuncio a José (Mt 1,18-25)*: CahJos 19 (1971) 84-103, es más razonable cuando piensa —no sé con qué fundamento en p.96s— que en la tradición primitiva el anuncio iba dirigido a José.

menos preternatural: atribuye a Dios la autoría de lo ocurrido en María y de la actitud adoptada por José. Sería un elemento literario artificioso, vehículo de una creencia real.

No es necesario —ni probable— que la tradición presinóptica sobre la infancia de Jesús tuviera una forma literaria establecida —de texto escrito o de narración literariamente fijada—, cuyos trazos resulta imposible rastrear en nuestros dos relatos y que *a priori* no era de esperar, dado que la infancia no formaba parte de la catequesis cristiana primitiva ¹⁴. Las coincidencias y discrepancias se explican mejor si los datos de la tradición común presinóptica que recogen era vagos, imprecisos y sin forma literaria fija.

— Un dato fundamental era, sin duda, que *Jesús había sido concebido virginalmente según revelación previa hecha a sus padres*. Pero acaso la tradición no precisaba si hubo un anuncio conjunto a José y a María, o si cada uno de ellos fue informado separadamente, o si sólo él o sólo ella tuvo revelación de lo ocurrido e informó a su cónyuge. El autor de Lucas 1-2 refiere el anuncio previo a María, silenciando cómo supo José la verdad de lo ocurrido. Mateo 1-2 habla de un anuncio hecho a José, y no dice cómo se enteró María del origen preternatural de su concepción. Absolutamente hablando, las dos versiones pueden ser históricas. Pero, en virtud de la inspiración e inerrancia, no se puede negar la posibilidad de que una de ellas fuera histórica y la otra artificio literario con finalidad teológica, o bien que sean las dos artificioosamente compuestas para recalcar el contenido teológico del dato-base, cuya concreción histórica podía ser desconocida y sin posibilidad de comprobación testimonial cuando escriben los Evangelistas. Lo rigurosamente cierto es que *los padres de Jesús supieron que su concepción había sido preternatural* ¹⁵.

¹⁴ A lo dicho no se opone la tesis que yo sostengo, según la cual Lucas 1-2 sería la traducción griega, incorporada por Lucas a su Evangelio, de un relato previamente existente, escrito en hebreo por un judeocristiano palestinese de primerísima hora, pero inédito y desconocido hasta que lo empleó San Lucas. Ni en un estadio previo a la inclusión en el Evangelio de Lucas, ni después de publicado por éste, parece haber influido en Mt 1-2.

¹⁵ No creo probable la hipótesis de BROWN, *The Birth of the Messiah*

— Si otro dato de la tradición decía que *Jesús era descendiente de David*, pudo el autor de Lucas 1-2 darlo por cierto con la simple afirmación de que lo era José, su padre legal. Pero al dejar en la duda —por lo que fuera— la ascendencia davídica de María (a la que da por consanguínea de la aaronítica Isabel: Lc 1,36 y 1,5), su lectura pudo provocar problemas entre los cristianos provenientes del paganismo, acostumbrados a fundamentar la descendencia jurídica en la línea biológica, que en el caso de Jesús —por ser exclusivamente hijo de María (presunta levita)— podía no ser davídica. Mateo, para dar argumentos en favor de la línea davídica de Jesús a los judeocristianos de su comunidad, subraya en 1,18-25 la vocación providencial de José a ejercer la paternidad legal sobre Jesús imponiéndole el nombre y dándole así la ascendencia davídica (sea lo que fuere del origen tribal de María).

— Ciertamente era un dato solemne de la tradición que *Jesús había nacido en Belén y se había criado en Nazaret*. El autor de Lucas 1-2, que parece vivir cuando nadie hace problema de la procedencia nazaretana de Jesús, se preocupa de explicar su nacimiento en Belén, que habría sido motivado por el famoso censo ¹⁶. Mateo, en cambio, preocupado por dejar bien sentada la ascendencia davídica de Cristo y sensible a las dificultades que para algunos suponía su procedencia nazaretana, considera normal el nacimiento en Belén ¹⁷ y trata de explicar su establecimiento definitivo en

(New York, Doubleday, 1977) p. 162, que supone en la tradición presinóptica un anuncio del nacimiento de Jesús, anterior a Mateo y a Lucas, y concebido sobre el conocido esquema *viejotestamentario*, que cada evangelista habría desarrollado luego a su manera. Mt 1,18-25 no se atiene para nada al esquema clásico de anuncio previo de nacimiento.

¹⁶ Sobre la discutida historicidad del censo de Quirino, cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los Evangelios de la Infancia*. III: *Nacimiento e infancia de Juan y de Jesús en Lucas 1-2* (Madrid, BAC, 1987) p.33-68. Véase más en detalle S. MUÑOZ IGLESIAS, *El censo (anterior al) de Quirino, en Palabra y Vida* (Homenaje a JOSÉ ALONSO DÍAZ en su 70.º cumpleaños) (Madrid, Publicaciones de la Pontificia Universidad Comillas, 1984) p.159-166.

¹⁷ Mateo no dice expresamente que la Sagrada Familia viviera en Belén. Si los magos encuentran al Niño al entrar «en la casa» (Mt 2,11), eso sólo significa que a su llegada ya no estaba reclinado sobre un pesebre (Lc 2,7.12.16). Y si al volver de Egipto temen quedarse en Judea, donde reina Arquelaos, no es porque necesariamente pensarán quedarse en su domicilio habitual, sino porque la entrada obligada, cuando se viene de Egipto a Palestina, es Judea.

Nazaret por especial intervención de la Providencia. Lo que tiene de propio cada una de estas dos versiones (nacimiento en Belén con ocasión de un censo, según Lucas, y establecimiento en Nazaret por motivos de seguridad al regreso de Egipto, según Mateo) puede ser histórico: cada Evangelista incorporó los datos que le interesaban desde su especial punto de vista (Lucas 1-2, lo que explica el nacimiento en Belén; Mateo 1-2, lo que justifica su proveniencia inmediata de Nazaret).

Pudiera haber sido un dato de la tradición presinóptica que *Jesús, recién nacido, recibió homenaje de personas preternaturalmente informadas de su nacimiento*. El autor de Lucas 1-2 pudo materializar esta noticia en unos pastores de las cercanías, y Mateo pudo relacionar con ella la tradición de unos magos que, guiados por un fenómeno astronómico, aparecen en Jerusalén preguntando por un recién nacido Rey de los Judíos y provocan, sin pretenderlo, la degollación de los inocentes por Herodes, temeroso de que le haya podido nacer un émulo usurpador. Hablo en pura hipótesis. Pero no es del todo inverosímil. Si ocurrió así, tendríamos en dos episodios aparentemente tan dispares otro punto más de coincidencia real entre ambos relatos de la infancia.

— Finalmente, la creencia de la primitiva comunidad en que Jesús fue desde su nacimiento Hijo de Dios, Salvador y Rey de los Judíos, como «bandera de contradicción», pudo inducir a ambos Evangelistas a situar en la infancia la proclamación divina de esos títulos y a presentar el pasaje de Simeón (Lc 2,34s) y la persecución de Herodes (Mt 2, 13-19), respectivamente.

Desde luego, es innegable que la tradición presinóptica, rastreable a través de Mateo 1-2 y Lucas 1-2, se aparta reflejamente de la corriente apocalíptica de su tiempo, que esperaba un Meías adulto, nacido varios siglos antes, y cuya actuación pública habría de comenzar con la unción por parte de Elías, que lo presentaría oficialmente ¹⁸. Aunque en

¹⁸ Así expresamente SAN JUSTINO, *Dial. cum Tryphone Judaeo* VIII 4 (cf. CX 1). Véase S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los Evangelios de la Infancia. III: Nacimiento e infancia de Juan y de Jesús en Lucas 1-2* (Madrid, BAC, 1987) p.88s. Y más extensamente S. MUÑOZ IGLESIAS, «*Encontraréis a un niño*

cierta manera pudiera parecer una concesión diplomática a estas opiniones el afán por presentar a Jesús autorizado y como públicamente presentado por Juan, el nuevo Elías, es evidente que la primitiva comunidad creyó que Jesús era el Mesías desde su nacimiento temporal bajo Herodes el Grande.

* * *

El capítulo de las discrepancias internas entre ambos relatos de la infancia, lejos de comprometer su historicidad sustancial, nos ha llevado a descubrir más coincidencias de las que a primera vista aparecían.

Ello, aunque no constituya propiamente una prueba positiva sobre el valor histórico de la tradición presinóptica acerca de estos episodios, priva de toda su fuerza al argumento que pretendía negárselo en base a dichas contradicciones.

2. EL SILENCIO EN EL RESTO DEL NUEVO TESTAMENTO

Se suele aducir, para negar o poner en duda la historicidad de los acontecimientos narrados en ambas infancias de Jesús, el hecho de que a lo largo del Nuevo Testamento nunca se haga mención de los mismos.

La observación es válida en líneas generales por lo que se refiere a los episodios contados en ambos relatos. No se habla nunca expresamente de la anunciación a María o a José ni de la concepción virginal de Jesús¹⁹; no se menciona que Jesús naciera en Belén²⁰; no se hace nunca alusión a la adoración de los pastores ni de los magos; no se aplican jamás a Jesús las profecías que, según Mateo en estos dos capítulos, se habrían cumplido en El; nada se dice de la degollación de los inocentes ni de la huida a Egipto; no se hace la más mínima referencia a su circuncisión, ni a su

envuelto en pañales» (Lc 2,12), en *Targum, Derash, Berith* (In Memoriam del Prof. ALEJANDRO DíEZ MACHO) (Madrid, Cristiandad, 1985) p.647-655.

¹⁹ Véase más adelante p.359ss.

²⁰ Las turbas lo desconocían, a juzgar por Jn 7,42.

presentación en el Templo, ni a su pérdida y hallazgo entre los doctores.

Pero el silencio sobre estos acontecimientos es perfectamente explicable, dado que los Evangelios y la enseñanza oficial de los primeros predicadores cristianos se ceñían a la catequesis recogida en los sinópticos, que comenzaba con el bautismo de Juan y la vida pública de Jesús. El respeto o vinculación a esa catequesis (en la que no figuraban los años de la vida oculta de Jesús) hace que Mateo y Lucas, a pesar de haber comenzado con sus respectivos relatos sobre la infancia, sigan luego silenciando esos episodios en el resto de su obra. Ello muestra que *el silencio no arguye desconocimiento o negación de la realidad de esos hechos, sino que tiene —sea cual fuere— motivación distinta.*

Hay, sin embargo, en esa catequesis —por ser un dato evidente de la vida pública de Jesús— la reiterada mención de Nazaret como su lugar de residencia habitual y como «patria chica» (Lc 4,23.24; Mt 13,54.57; Mc 6,1.4), donde «se había criado» (Lc 4,16). Y Nazareno es llamado: Mt 26,71; Mc 14,67; Jn 1,45; 19,19; Hech 2,22; 3,6; etc. Por supuesto, son conocidos los nombres de sus padres, José y María: Mt 13,55; Mc 6,3; Lc 4,22; Hech 1,14...

Pero sobre todo —y esto es importante— recurren a lo largo del Nuevo Testamento numerosos contenidos teológicos de estos dos primeros capítulos de Mateo y de Lucas: la ascendencia davídica de Jesús²¹; la designación como Rey de los Judíos²²; la creencia de que debía nacer en Belén (cf. Jn 7,42); los títulos de σωτήρ, χριστός, κύριος²³, y la

²¹ Sobre las referencias del Nuevo Testamento a la ascendencia davídica de Jesús y sobre la controversia en torno al pasaje de Mt 22,41-46 y paralelos, véase lo que dejamos dicho (y la bibliografía pertinente) en S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los Evangelios de la Infancia. II: Los anuncios angélicos previos en el Evangelio lucano de la infancia* (Madrid, BAC, 1986) p.167-171.

²² Rey de los Judíos llama Pilato a Jesús (Jn 18,13 = Mt 27,11; Mc 15,2.9.12; Lc 23,3; y Jn 19,15.19 = Mt 27,37; Mc 15,26; Lc 23,38), los soldados romanos (Jn 19,3 = Mt 27,29; Mc 15,18; Lc 23,37) y las turbas en la Pasión (Jn 19,12 = Mt 27,42; Mc 15,32; Lc 23,2). Como Rey es aclamado el Domingo de Ramos (Mt 21,5; Mc 11,10; Lc 19,38; Jn 12,13.15). De tener a Jesús por Rey son acusados los fieles de Tesalónica (Hech 17,7). Y del Reino de Cristo habla Pablo (Col 1,13).

²³ Sobre la frecuencia con que estos títulos se aplican a Jesús en el Nuevo Testamento, cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los Evangelios de la Infancia. III:*

especial relación filial con el Padre, que es tema frecuentísimo en todo el Nuevo Testamento.

* * *

El pretendido silencio del conjunto del Nuevo Testamento sobre los episodios de la infancia no es argumento válido contra su historicidad, porque la infancia de Jesús no entraba en el marco de la catequesis apostólica.

El largo período de vida oculta y la emigración de la Sagrada Familia lejos del escenario de los episodios de la infancia hubo de contribuir a que la mayoría de los protagonistas extraños de éstos (Zacarías e Isabel, los pastores, los magos, Simeón y Ana, los escribas del Sanhedrín contemporáneos de Herodes, los familiares de los inocentes degollados, etc.) desaparecieran antes del comienzo de la vida pública de Jesús. Eso sin contar con que, al correr del tiempo sin nuevas noticias del misterioso Niño, se tuvo que ir borrando en los posibles supervivientes el recuerdo de lo sucedido con ocasión de su Nacimiento, por muy extraordinario y portentoso que hubiera sido. Sólo María, que sobrevivió a la Ascensión del Señor, pudo referir entonces discretamente lo que había ocurrido en aquellas remotas fechas: unos hechos para Ella inolvidables, que había conservado cuidadosamente (cf. Lc 2,19 y 51) en el arcón de sus recuerdos, y que había ido cotejando con los acontecimientos posteriores hasta descubrir esa maravillosa coincidencia entre el contenido de unos y otros que reflejan los actuales Evangelios.

El único tema teológico importante de los Evangelios de la Infancia, que extrañamente silencian el kerygma y la catequesis del cristianismo primitivo, tal como aparece en los escritos del Nuevo Testamento, sería *la concepción virginal de Jesús*, que sólo en forma alusiva se podría descubrir en los problemáticos pasajes de Mc 6,3 y la curiosa variante textual de Jn 1,13.

El título de «hijo de María» con que los nazaretanos

designan a Jesús según Mc 6,3 es muy problemático. Frente a quienes sostienen que el Evangelista alude a la concepción de Jesús sin obra de varón²⁴, piensan otros que el original haría a Jesús hijo de José, como lo hacen Lc 2,23 y Mt 13,55, y los copistas lo habrían cambiado por el texto actual²⁵. Otros ven en la expresión de los nazaretanos una acusación de ilegitimidad²⁶, y otros, por fin, opinan que la frase designa simplemente el hijo de una viuda cuyo marido murió hace ya tiempo.

Igualmente discutible es el alcance de la variante textual de Jn 1,13, que, empleando el singular, parecería atribuir a Cristo (no a los cristianos) una filiación divina que se contrapone a la normal concepción biológica. Abundan los que sostienen la originalidad de esa lección en singular²⁷. Pero no faltan quienes opinan en contrario²⁸. Y hasta hay quienes conceden que Juan empleó realmente el plural, pero describiendo el nacimiento de los cristianos a la manera del nacimiento virginal de Cristo²⁹.

Tampoco parece romper este silencio sobre la concepción virginal la expresión de Gál 4,4. San Pablo, al llamar a Jesús «nacido de mujer», no parece aludir a su concepción

²⁴ Cf. M. MIGUENS, *La virginidad de María: El silencio del Nuevo Testamento*: EB 33 (1974) 245-264 (sobre otros pasajes del NT, cf. *ibid.*, p.357-381); *The Virgin Birth: An Evaluation of Scriptural Evidence* (Westminster, Md., Christian Classics, 1975) p.14-21, bajo el epígrafe *Jesus the Son of Mary*. Un estudio complejo de las interpretaciones posibles puede verse en H. K. MCARTHUR, *Son of Mary*: NT 15 (1973) 28-58.

²⁵ Cf. CÁNDIDO POZO, *La concepción virginal del Señor*, en *Scripta de Maria I* (1978) 131-156, concretamente p.150.

²⁶ Así EB. STAUFFER, *Jeschu ben Mirjam (Mc 6,3)*, en *Neotestamentica et Semitica* (In honour of M. BLACK) (Edinburgh, Clark, 1969) p.119-128.

²⁷ Defienden la lección en singular, que aludiría a la concepción virginal: F. M. BRAUN, «*Qui ex Deo natus est*» (*Joh 1,13*), en *Mélanges M. Goguel* (1950) p.11-31; JEAN GALOT, *Être né de Dieu (Jean 1,13)* (Analecta Biblica, 37) (Rome, P.I.B., 1969); L. SABOURIN, «*Who Was Begotten... of God (John 1,13)*»: «*Biblical Theology Bulletin*» 6 (1976) 86-90; P. HOFRICHTER, *Nicht aus Blut, sondern Monogenen aus God geboren* (Tesis defendida en Salzburgo en 1977); A. VICENT CERNUDA, *La doble generación de Jesucristo según Jn 1,13-14*: EB 40 (1982) 49-117; 313-344; I. DE LA POTTERIE, *Il parto virginal del Verbo incarnato: «Non ex sanguinibus... sed ex Deo natus est»* (*Giov 1,13*): «*Marianum*» 45 (1983) 127-174.

²⁸ Cf. H. HAUSIAN, *Le milieu théologique de la leçon ἐγεννήθην (Joh 1,13)*, en *Sacra Pagina* (Gembloux, Duculot, 1959) II 170-198.

²⁹ Así D. CROSSAN, *Mary and the Church in John 1,13*: «*Bible Today*» 1 (1965) 1318-1324.

sin obra de varón, sino a su verdadera condición humana; expresiones parecidas en Mt 11,11; Lc 7,28 y Job 14,1 equivalen simplemente a «hombre» (=nacido de mujer).

Es indudable, al menos, que fuera de los Evangelios de la Infancia la concepción virginal de Cristo *no aparece afirmada o expresada formalmente*.

Pero ¿cuál es la razón de este silencio?

— Se ha pretendido explicarlo suponiendo que la concepción virginal fuera un teologúmenon tardío, al que se habría llegado tras una larga reflexión sobre el artículo base de la fe pospascual: Jesús fue «constituido Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, por (a partir de) su resurrección de entre los muertos» (Rom 1,4). Esta filiación divina de Jesús Resucitado habría sido adelantada, en un primer estadio, representado por la tradición sinóptica, a la transfiguración (Mt 17,15; Mc 9,7; Lc 9,35) y al bautismo de Jesús (Mt 3,17; Mc 1,11; Lc 3,22). En un segundo estadio de reflexión teológica, para eludir la idea de un simple adopcionismo temporal, se habría adelantado la filiación divina de Jesús al momento de su concepción, y se habría *expresado* en forma de concepción virginal: Jesús era hijo de Dios, puesto que no había tenido padre humano, sino que había sido concebido por obra y gracia del Espíritu Santo. Así nacieron los relatos de ambos Evangelios de la Infancia. La concepción virginal habría sido ideada en este tardío estadio de la reflexión teológica como *historización de una fe previa* (la filiación divina de Jesús). Lo que se quiso decir con esa formulación aparentemente histórica fue el simple hecho teológico de que Jesús ya era, *en la mente y en el plan de Dios*, hijo suyo cuando fue concebido en el seno de la madre. Todavía un estadio posterior de esa misma reflexión teológica habría adelantado, en opinión de estos autores, la filiación divina de Jesús a un momento anterior: su preexistencia como tal en el seno del Padre (prólogo de San Juan).

Ya en otro lugar he manifestado las razones que tengo para rechazar la arbitraria e infundada estratigrafía de esta pretendida reflexión teológica primitiva³⁰. Entre otras co-

³⁰ S. MUÑOZ IGLESIAS, *La concepción virginal de Cristo en los Evangelios de la infancia*: EB 37 (1978) 5-28; 213-241, especialmente p.215-222.

sas, es innegable que la preexistencia de Jesús —último estadio de esa larga evolución ideológica— aparece en el himno prepaulino de Flp 2,6-11, probablemente anterior a los Evangelios sinópticos. Dada la fecha tardía que generalmente se asigna a la formulación de la creencia en la concepción virginal —siempre según la opinión de estos autores—, no parece que la fe en el origen virginal de Jesús fuera anterior a esta profesión de la preexistencia de Cristo, clara y expresamente afirmada en el himno de Flp 2. Ni se ve que fuera necesaria una larga reflexión para llegar al convencimiento de la preexistencia del Mesías que aparece documentada en la expectación mesiánica judía no cristiana.

— Pienso que tan evidente como el silencio del Nuevo Testamento acerca de la concepción virginal de Cristo es la existencia soterrada de una tradición presinóptica que la profesaba abiertamente. Coexistió con este extraño silencio de las fuentes escritas que forman el Nuevo Testamento la firme creencia en la comunidad madre de Jerusalén sobre la concepción virginal de Cristo. Por ello, más que explicar el pretendido origen tardío de esta creencia, hay que averiguar las razones que pudo haber para aquel silencio.

Modestamente me atrevo a proponer la siguiente *estratigrafía cronológica* de los pasos históricamente ciertos o, al menos, sólidamente probables por los que pasó la profesión de la fe cristiana en la concepción virginal de Cristo.

1. Es absolutamente cierto —a pesar del famoso silencio— que la concepción virginal de Cristo fue conocida y profesada en la comunidad madre de Jerusalén con anterioridad a la puesta por escrito de la tradición sinóptica. Ello resulta evidente si se acepta —como creo haber probado suficientemente³¹— que Lucas 1-2 es un opúsculo (escrito en hebreo por un judeocristiano palestinese de primerísima hora, muy allegado a los círculos levíticos de Jerusalén) que, traducido al griego, fue incorporado por Lucas a su Evangelio. En todo caso, las coincidencias que ya (p.347ss) dejamos apuntadas entre ambos relatos de la infancia (Mt 1-2 y Lc

³¹ Cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los Evangelios de la Infancia*. III: *Nacimiento e infancia de Juan y de Jesús en Lucas 1-2* (Madrid, BAC, 1987) p.269-283.

1-2) corroboran esa evidencia por cuanto prueban la existencia de una tradición anterior —no necesariamente escrita, pero no por ello menos cierta—, de la que son tributarios ambos evangelistas y en la que ciertamente se contenía dicha creencia.

2. El silencio que hemos comprobado en los tres sinópticos —fuera de estos dos capítulos iniciales de Mateo y de Lucas— y en el resto del Nuevo Testamento *no parece ser debido a desconocimiento* del hecho (Mateo y Lucas, que ciertamente lo conocen, no hablan jamás de ello en el resto de su obra). Es un silencio reflejo, una especie de conspiración del silencio, como si se tratara de una *disciplina de arcano*. Tal vez era esto último. Acaso no se creyó conveniente hablar de concepción virginal para evitar la sospecha o la abierta acusación de ilegitimidad que de hecho surgió en los enemigos del cristianismo cuando la creencia se hizo pública. Pero pienso que si ésa hubiera sido la causa, no se hubiera roto imprudentemente el silencio por Lucas y Mateo cuando todavía el cristianismo estaba en sus comienzos.

Sospecho que el motivo pudo ser este otro. La primitiva catequesis jerosolimitana, que muy pronto se exportó al mundo no judío, estaba profundamente interesada en representar a Jesús como el heredero de la promesa que anunciaba un Mesías descendiente de David. Era un postulado apologético insoslayable: no se presentaba a Jesús ante los gentiles como un simple enviado de Dios, sino como descendiente de David en cumplimiento de la esperanza mesiánica de Israel. Si, como parece desprenderse de Lc 1,36, relacionado con 1,5, María era de ascendencia levítica, no convenía decir que fue madre virgen, porque en ese caso biológicamente Jesús no era davídico. Los judíos de Jerusalén no encontraban tal vez en ello dificultad alguna, puesto que la paternidad legal de José bastaba para conceder a Jesús la necesaria ascendencia davídica; pero no convenía oscurecer esa realidad ante el mundo pagano, en cuya mentalidad lo biológico primaba sobre lo legal.

Esta preocupación apologética —probablemente refleja, aunque pudiera haber sido espontánea y acaso subconsciente— bastaría a dar razón del silencio sobre la concepción virginal en la primitiva predicación cristiana, trasplantada

al mundo gentil. Es evidente que en Jerusalén se sabía y se profesaba; pero no entró a formar parte de la catequesis *ad extra*.

3. Así las cosas, a sabiendas —o sin calibrar las consecuencias—, Lucas comete la «indiscreción» de hacer pública en el mundo pagano, con la inclusión en su Evangelio del opúsculo judeocristiano que ocupa sus dos primeros capítulos, la profesión de la concepción virginal contenida en las creencias de la primitiva comunidad madre de Jerusalén. Si los étnico-cristianos, menos preocupados por la ascendencia davídica de Cristo, aceptaron sin escrúpulos su vinculación genética con la tribu de Leví³², se comprende que los judeocristianos de la diáspora se sintieran incómodos.

4. El autor de Mateo 1-2, más sensible que el tercer Evangelista a la peligrosidad de esas deducciones paganas a que había dado pie la publicación de Lucas 1-2, sale en defensa de la ascendencia davídica de Jesús, mostrando que, fuera cual fuere la ascendencia tribal de su Madre virginal, María, la procedencia de la familia davídica le estaba asegurada por José, que, además de ser —y esto bastaba— su padre legal, había recibido de Dios el *encargo expreso* de ejercer esa paternidad imponiéndole el nombre. A la misma preocupación respondería tal vez, según hemos visto antes (p.81-117), la mención de las cuatro famosas mujeres en la genealogía para probar que su condición de extrañas a la familia dinástica no había ensombrecido la legitimidad de sus hijos, exclusivamente transmitida por la línea paterna.

5. La argumentación empleada por Mateo —alambicada y, en cierta manera, forzada— muestra que la creencia en la concepción virginal era muy firme y que, de no ser un dato tradicional primitivo, no se hubiera inventado tardíamente, dadas las dificultades que comportaba.

Si la precedente explicación fuera válida, habría desaparecido el argumento que contra la realidad histórica de la concepción virginal se suele deducir del silencio del Nuevo Testamento fuera de estos dos primeros capítulos de Mateo

³² Ocurre preguntarse si no tendrá algo que ver con este momento la curiosa afirmación de *Testamento de Simeón* 7,2, que consideraba ideal un Mesías *de Leví como Sacerdote y de Judá como Rey*.

y de Lucas. En todo caso, habríamos aportado alguna luz al oscurísimo problema de ese extraño silencio en los escritos de la generación apostólica sobre un asunto que Dios no hubiera realizado tan portentosamente si no había de tener la extraordinaria importancia teológica que la fe de la Iglesia le ha dado después, y que no es concebible que ignorara la comunidad personalmente regida por los Apóstoles.

3. EL SILENCIO DE LOS HISTORIADORES PROFANOS CONTEMPORÁNEOS

La objeción que por este capítulo se suele hacer a la historicidad de los episodios de la infancia afecta especialmente al relato de San Mateo.

Se comprende con facilidad que los historiadores contemporáneos judíos no muestren interés alguno —y menos aún los romanos— por el nacimiento preternaturalmente anunciado de Juan y de Jesús en Lucas 1 y por las vulgares andanzas de una modesta familia judía que va y viene de Nazaret a Belén y que emigra voluntariamente a Egipto para recalar por último en Galilea.

Pero resulta extraño que un historiador judío de la época como era Josefo, tan explícito y abundoso en noticias sobre Herodes, pase por alto los episodios que éste protagoniza en el relato de Mateo 2: la turbación que le produce la llegada de los magos preguntando dónde ha nacido el Rey de los Judíos, la información que les ofrece recabada de los escribas del país y la matanza que ordena de los niños inferiores a dos años en Belén y sus cercanías para desembarazarse del presunto émulo.

El silencio es tanto más extraño cuanto que Josefo refiere numerosos crímenes de Herodes, algunos dentro de su propia familia, cometidos —como aquí— por sospecha de intento de suplantación. ¿Pudo un historiador enemigo de Herodes silenciar un asesinato masivo como éste, que tanto habría de contribuir a hacer odiosa la figura del tirano?

No se puede negar la fuerza de este argumento.

Pero es un argumento —este del silencio— que sólo vale

cuando se prueba que el autor que calla pudo y debió hablar. Tal vez en nuestro caso no pudo o no quiso. Razonablemente cabe preguntarse: ¿Conoció Josefo el episodio de los inocentes? Porque pudo este crimen ser un hecho histórico, pero desconocido para Josefo. Si hubiera sido el único, difícilmente lo habría desconocido —y, por supuesto, no lo hubiera silenciado de haberlo conocido— un historiador interesado en presentar a Herodes como odioso tirano. Pero había —sin necesidad de hacer averiguaciones que llevaran a conocer este crimen— suficientes sombras para dibujar la imagen tenebrosa y trágica del asesino Herodes. Si lo ignoró, no hay que buscar hipotéticas razones para callarlo. Pero, aun en el supuesto de que conociera el hecho, pudo tener Josefo motivos para silenciarlo, como sin duda los tuvo para no hacerse eco de la persona y la obra de Jesús, que ciertamente hubo de conocer. Vale sin duda para el historiador de la *Guerra de los Judíos* lo que a su paisano y contemporáneo Herodes Agripa II decía Pablo en la cárcel de Cesarea Marítima el año 60: «Bien enterado está de estas cosas el rey, ante quien hablo con confianza; no creo que se oculte nada de esto, pues no es cosa que haya sucedido en un rincón» (Hech 26,26). Y, sin embargo, Josefo es extraordinariamente parco sobre el particular. El único pasaje en el que se ocupa de Jesús³³ resulta extrañamente elogioso, y ello ha hecho dudar, en general, de su autenticidad. A lo sumo se conoce hoy que el original de Josefo ha sido modificado por manos cristianas³⁴. Tras la publicación de ciertas

³³ Es el llamado «Testimonium Flavianum», en *Antiquitates Judaicae* 18,3,3. Véase el texto en B. NIESE, *Flavii Josephi Opera*, tomo IV (Berlín 1890). En castellano suena así: «En aquel tiempo apareció Jesús, hombre sabio, si es que nos es permitido llamarlo hombre. Porque realizaba obras prodigiosas, era el maestro de los hombres que reciben la verdad con alegría, y arrastró a muchos de los judíos y también de los griegos. Era el Cristo. Y aunque por denuncia de los principales de entre nosotros Pilato lo condenó a la cruz, los que lo habían amado anteriormente no cesaron. Porque él se les apareció al tercer día vivo de nuevo. Los profetas divinos habían dicho estas cosas y otras muchas maravillas sobre él. Hasta el día de hoy, el grupo de los cristianos, así llamados a causa de él, no ha desaparecido».

³⁴ Así C. MARTIN, *Le «Testimonium Flavianum». Vers une solution définitive?*: «Revue belge de Philologie et d'Histoire» 20 (1941) 409-465; A. PELLETIER, *L'originalité du témoignage de Flavius Josèphe sur Jésus*: *RechScRel* 52 (1964) 177-203; *Ce que Josèphe a dit de Jésus*: *REJ* 124 (1965) 9-21.

versiones del pasaje en árabe (Agapio, siglo X) y en siríaco (Miguel Sirio, s.XII), que lo presentan en forma menos explícita y, por supuesto, menos elogiosa³⁵, resulta verosímil la existencia en las obras de Josefo de un testimonio sobre Cristo, aunque no como ha llegado a nosotros, sino en forma escueta y nada comprometida³⁶. Es lo menos que pudo hacer el historiador judío ante un hecho que había revolucionado el judaísmo de su tiempo y que era imposible silenciar totalmente. Pero resulta palmario su propósito de quitar importancia a la aparición de Jesús. Y en ese contexto, el silencio sobre acontecimientos de su infancia —que probablemente desconoció— es normal y fácilmente explicable.

— Como contrapartida del silencio profano en torno al episodio de los magos y de la degollación de los inocentes, el testimonio de los historiadores contemporáneos de Mateo coincide en presentar a Herodes con la misma psicología que refleja el relato evangélico: tremendamente suspicaz ante cualquier sospecha de suplantación y cruelmente sanguinario contra todo el que intentara —o él pensara que intentaba— debilitar su hegemonía. No se puede, por tanto, negar la verosimilitud de la degollación de los inocentes bajo el pretexto de que es increíble una matanza masiva: Herodes ordenó más de una³⁷.

Aunque la verosimilitud de estos episodios protagoniza-

³⁵ S. PINÈS, *An Arabic Version of the Testimonium Flavianum and its Implications* (Jerusalem 1971).

³⁶ Cf. A.-M. DUBARLE, *Le témoignage de Josèphe sur Jésus d'après la tradition indirecte*: RB 80 (1973) 481-513.

³⁷ Véase la enumeración en E. STAUFFER, *Jesus. Gestalt und Geschichte* (Bern, Francke, 1957) p.37-39. En cuanto al número de niños asesinados, sólo se puede hablar aproximadamente. La liturgia bizantina celebra fiesta de 14.000, los menologios siríacos hablan de 64.000 y la aplicación de Ap 14,1-5 numera hasta 144.000. Lo corriente es reducir el número a unos 20 o 25 en base a los 1.000 habitantes que Miqueas atribuye a la población de Belén: 40 nacidos al año (de ellos 20 niñas) y una mortandad infantil de aproximadamente el 50 por 100. Así R. T. FRANCE, *Herod and the Children of Bethlehem*: NT 21 (1979) 98-120, concretamente p.114ss. U. HOLZMEISTER, *Quot pueros urbis Bethlehem Herodes Rex occiderit?*: VD 15 (1935) 373-379, considera muy pequeña esa cifra, puesto que Belén pudo tener en tiempo de Cristo más habitantes que en tiempos de Miqueas, el cual, por otra parte, hablaba de hombres adultos aptos para la guerra; en consecuencia, el número podría elevarse a unos 85.

dos por Herodes en Mateo 2 no equivalga a una demostración positiva de su historicidad³⁸, la coincidencia de lo aquí referido con otras noticias ciertas sobre la crueldad del idumeo hace que un autor tan poco sospechoso como SCHALIT considere históricamente probable la degollación de los inocentes³⁹.

No veo la necesidad de recurrir a testimonios dudosos para probar que autores profanos mencionan estos episodios⁴⁰. Baste decir que, en buena crítica histórica, el silencio de los historiadores profanos no es argumento para negar la historicidad de Mateo 1-2. Y menos aún cuando se comprueba que el evangelista presenta una imagen de Herodes muy en consonancia con las noticias que del tirano idumeo nos ofrecen aquéllos.

³⁸ Cf. R. T. FRANCE, *Scripture, Tradition and History in the Infancy Narrative of Matthew*, en *Gospel Perspectives II* (Sheffield, JSOT, 1981) 239-266, concretamente 255-260.

³⁹ A. SCHALIT, *King Herodes. Der Mann und sein Werk* (Studia Judaica: Forschungen zur Geschichte des Judentums, 4) (Berlin, De Gruyters, 1969) p.648s, n.1.

⁴⁰ Ciertó que el autor pagano MACROBIO escribía hacia el año 400: «Como hubiese oído (Augusto) que entre los niños que Herodes rey de los judíos había mandado matar en Siria de dos años para abajo había sido muerto incluso un hijo suyo, dijo: Más vale ser un puerco que un hijo (ὅν ἦ υἱόν) de Herodes» (*Saturnalia* II 4,11). Pero da la impresión de que Macrobio confunde datos, y no está claro que su información sea independiente de Mateo 2.

E. STAUFFER, *Jesus. Gestalt und Geschichte* (Bern, Francke, 1957), concede, en mi opinión, excesiva importancia (p.36s) al apócrifo *Assumptio Moysis* VI 2s: «... et succedet illis (a los reyes asmoneos de familia sacerdotal) rex petulans, qui non erit de genere sacerdotum, homo temerarius et improbus, et iudicabit illis quomodo digni erunt, qui elidet principales eorum gladio et locis ignotis sepeliet corpora illorum, occidet majores natu et juvenes et non parcat. Tum timor erit illius acerbus in eis in terra eorum et faciet in eis *judicia*, quomodo fecerunt in illis Aegyptii, per XXX et IV annos et puniet eos. Et producet natos qui ecedentes sibi breviora tempora dominarent. In partes eorum fortes venient et occidentis rex potens, qui expugnet eas et ducet captivos. Et partem aedis ipsorum incendet, aliosque crucifiget circa coloniam eorum». Así suena el texto recogido en A. HILGENFELD, *Novum Testamentum. Extra canonem recepta* (Lipsiae, Weigel, 1884) I 107-130: *Mosis Assumptionis quae supersunt edita et illustrata* (el texto en la p.120). Aparte de que no sé con qué derecho STAUFFER traduce *judicia* por *Blutbefehlen*, cuesta trabajo aceptar que la redacción que poseemos sea anterior a finales del siglo I y, por tanto, independiente de Mateo.

4. LA SEMEJANZA CON HISTORIAS Y MOTIVOS LEGENDARIOS CARACTERÍSTICOS DE LAS INFANCIAS DE LOS HÉROES

Si el silencio de los historiadores profanos contemporáneos a los evangelistas era, para muchos, una presunción contra la historicidad de los episodios narrados en Mateo 1-2 y Lucas 1-2, la semejanza de éstos con motivos legendarios frecuentemente repetidos en las infancias de los héroes explicaría —según esos mismos autores— su invención por la primitiva comunidad cristiana para llenar el vacío documental sobre la infancia de Jesús.

El problema ha sido extensamente abordado y suficientemente resuelto, según creo, en otros lugares. Globalmente nuestras historias evangélicas acerca de los primeros años de Jesús no pueden ser encasilladas en las tópicas infancias de los héroes⁴¹. Menos convencen, en concreto, los paralelos históricos o legendarios que se han esgrimido contra la historicidad de los magos y de los inocentes⁴².

Negar, por este solo motivo, la historicidad de nuestros relatos sería tanto como negar la posibilidad de que históricamente se hayan repetido episodios que por necesidad han tenido que suceder más de una vez. ¿Quién se atreverá a negar que el nacimiento anunciado de un presunto émulo haya podido desencadenar —¡Dios sabe cuántas veces!— las iras persecutorias del que se sintiera amenazado de suplantación?

5. LA PRESENCIA DE ELEMENTOS PRETERNATURALES EN LA NARRACIÓN DE LOS EPISODIOS

Este último argumento es el que más resistencia provoca a la aceptación de la historicidad de los acontecimientos

⁴¹ Véase S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los Evangelios de la infancia y las infancias de los héroes*: EB 16 (1957) 3-36 y en *XVII Semana Bíblica Española* (Madrid, CSIC, 1958) p.83-111.

⁴² Véase lo dicho antes sobre el episodio de los magos y la visita de Tirídates a Nerón (p.223) y sobre las leyendas relativas a la persecución contra los héroes ya desde su infancia (p.289s). Cf. J. BENNING, *Die Glaubwürdigkeit des Kindheitsgeschichte Jesu (Mt 2) gegenüber religionsgeschichtlichen Parallelen*: ThGl 9 (1917) 577-591.

referidos en Mateo 1-2; en unos por el rechazo sistemático de cuanto pueda parecer preternatural, y en otros por cierto talante crítico, reacio a admitir la proliferación de fenómenos extraordinarios.

Realmente, en nuestro relato las cosas suceden de manera bastante natural, por reacciones psicológicamente normales, si exceptuamos tres elementos: el hecho que se da como ocurrido de la concepción virginal de Jesús por obra del Espíritu Santo (1,20); las cinco admoniciones en sueño, tres veces con aparición de un ángel (1,20; 2,13; 2,15) y dos sin ella (2,12 y 2,22); y, por último, la aparición a los magos de una estrella interpretada como indicadora del nacimiento del Rey de los Judíos (2,2) y presentada con ribetes de fenómeno preternatural (2,9).

Tres posibles maneras hay de calibrar o calificar estos tres datos: como invención legendaria, como artificio literario o como realmente sucedidos por intervención divina. La postura apriorística de negarles toda realidad y considerarlos pura invención de los evangelistas o de la tradición preevangélica que éstos recogen es —como acertadamente advierte FRANCE ⁴³— actitud *filosófica*, no *histórica*. El exegeta tiene obligación, en buena crítica histórica, de calibrar la honestidad narrativa de los evangelistas y de buscar objetivamente el grado de afirmación por ellos intentada. Aunque a nivel puramente humano, y prescindiendo de la inerrancia que para los creyentes comporta la divina inspiración de los evangelistas, se pudiera discrepar de las creencias de éstos, no sería lícito atribuir a invento legendario lo que ellos creyeron y afirmaron como realmente sucedido. Pero tampoco —ni siquiera en virtud de la obligada inerrancia de los autores inspirados— se debe considerar acriticamente como *suceso real* lo que con fundamento se pueda sospechar que es en ellos simple artificio literario.

a) *La concepción virginal*

De los tres elementos en alguna forma preternaturales que aparecen en Mateo 1-2, el de *la concepción virginal de Jesús*

⁴³ R. T. FRANCE, art. citado en la nota 38 de este mismo capítulo, p.160.

por obra del Espíritu Santo parece ser para el Evangelista —lo era igualmente para la tradición recogida en Lucas 1-2— presupuesto de fe. Como tal lo debemos asumir en su relato. *Es histórico que así lo creyó Mateo*, y sin duda la tradición premateana, como creyó Mateo y la tradición presinóptica, que Jesús había resucitado de entre los muertos ⁴⁴. Otra cosa es que uno y otro acontecimiento sean o no *históricamente demostrables*. Si el sepulcro vacío y las apariciones de Jesús después de su muerte no hacen evidente el hecho *metahistórico* de su Resurrección, lo mismo ocurre con mayor razón a propósito de la concepción virginal, cuya comprobación histórica ignoramos, aunque aceptáramos los fenómenos visuales y auditivos de las anunciaciones angélicas referidas por Lucas y Mateo.

Lo histórico es el convencimiento que de la concepción de Jesús por obra del Espíritu tiene el evangelista: convencimiento que le lleva a expresar en forma de ilustración angélica el origen de esa creencia. Lo mismo había hecho Lucas con la Anunciación a María. Históricamente pudo suceder así. De alguna manera tuvo que saber María lo ocurrido en ella. Pero no se puede descartar la hipótesis de que los evangelistas hayan expresado en esa forma el imprescindible fenómeno místico que tuvo que haber, presentando así «genuinas experiencias espirituales en un estilo tradicional y consagrado» ⁴⁵. Cabe preguntar: ¿Sucedieron realmente esas apariciones?

b) *Las apariciones angélicas y premoniciones en sueños*

La razón fundamental que tenemos para rechazar la pertenencia de los Evangelios de la Infancia al pretendido género literario de las infancias de los héroes es el total desconocimiento de tales fuentes paganas por parte de

⁴⁴ GRESHAM MACHEN, *The New Testament Account of the Birth of Jesus*: PrinThRev 4 (1906) 37-81, terminaba con estas palabras: «The virgin Birth is not one of the evidences of Christianity like the Resurrection: but neither is it a stumblingblock. If Christ rose from the dead, then there is no reason to doubt that He was born of a virgin» (p.81).

⁴⁵ Así W. T. HARRINGTON, *A New Catholic Commentary on Holy Scripture* (Nashville, Nelson, 1984) p.994 nota 769b.

nuestros evangelistas y su *evidente dependencia de patrones literarios viejotestamentarios* sobre el particular.

Forma parte de los procedimientos literarios del Antiguo Testamento, al referir el nacimiento y actuación de los héroes bíblicos, el recurso a apariciones —unas veces en sueño y otras en vigilia— del mismo Dios (en los escritos más antiguos) o de sus ángeles (en los más recientes) anunciando previamente su nacimiento (Isaac: Gén 17 y 18; Ismael: Gén 16,11s; Sansón: Jue 13) o guiando sus pasos para la misión salvífica a que son destinados (Abraham, Isaac y Jacob frecuentemente; Moisés: Ex 3 y 6; Josué: Jos 1,1ss; 5,13-15; Gedeón: Jue 6; etc.). El procedimiento de estos preanuncios o premoniciones con aparición del mismo Dios o de algún ángel se convierte en tópico para subrayar la autoría divina del destino y las gestas de esos héroes.

La primitiva tradición cristiana palestinese, nacida y acunada en el marco del Antiguo Testamento, hereda esos motivos y procedimientos literarios y los emplea con la misma finalidad didáctica de sus modelos viejotestamentarios. Las apariciones y premoniciones angélicas no se presentan como algo que necesariamente deba tenerse como realmente sucedido, sino como la forma literaria de atribuir a intervención providencial de Dios lo que se dice que anuncian.

El fenómeno se inserta en lo que pudiéramos llamar «*pathos* dramatizante» de los narradores bíblicos, que responde a una tendencia generalizada en los historiadores antiguos. Se intenta presentar dramáticamente los acontecimientos. Y uno de los elementos dramatizantes más empleados en la Antigüedad es la referencia a lo preternatural.

Los historiadores clásicos paganos subrayaban su simpatía o antipatía por un personaje determinado relacionando los avatares de su vida con manifestaciones favorables o adversas del mundo de lo divino hacia él. Unas veces eran testimonios expresos de los dioses mediante oráculos sagrados, otras consistían en simples fenómenos reveladores del destino. En los libros de Tácito, Tito Livio o Suetonio, la complacencia o displicencia de los dioses o del destino hacia este o aquel emperador se reflejaba, según la estimación popular, en prodigios o presagios de todo género.

No pretendo presentar como modelos —ni siquiera como paralelos— de nuestros autores inspirados a estos historiadores paganos en el empleo y valoración que hacen de prodigios y presagios. Sólo quiero subrayar, como elemento común de psicología narrativa, ese «*pathos* dramatizante» que llevaba a los antiguos a descubrir en los sucesos —y a mezclar con ellos— cierta intervención de lo divino. Ese «*pathos* dramatizante» común se ejercía luego en cada ambiente con arreglo a distintos presupuestos teológicos y culturales.

En el mundo grecolatino, donde junto a la turba numerosa de dioses (cada uno «especialista» en su materia) estaba muy extendida —sobre todo entre los estoicos— la creencia en el destino ciego, se reconocía validez epistemológica a los prodigios o presagios de carácter cósmico. La existencia de tales fenómenos era básicamente histórica, aunque a menudo la imaginación popular los adornaba. La interpretación que de los mismos ofrecen los historiadores unas veces es descubierta por ellos, pero en otras se limitan a recoger la que el pueblo les daba. En uno y otro caso la interpretación es tan falible como lo eran los presupuestos teológicos en que se basaba. El empleo literario de estos procedimientos —referencia a fenómenos cósmicos interpretada como presagio— era *moda heredada en el ambiente cultural grecorromano*.

En los historiadores bíblicos (y concretamente en el autor de Mateo 1-2), el afán de hacer presente la acción de Dios en los acontecimientos humanos va mucho más allá de lo que era común tendencia en los escritores antiguos. Mateo no era un simple historiador, sino un catequista empeñado en mostrar la actuación, para él evidente, de la divina Providencia en los acontecimientos salvíficos que refiere. Porque no se trata para él de hechos triviales, sino trascendentes. Si en todo el humano acontecer se descubre la mano de Dios, la historia de la salvación es para los autores bíblicos obra de Dios en exclusiva: hay que hacerle ver al lector que todo en ella ocurre por iniciativa divina.

Este evidente e indiscutible presupuesto teológico, que está a la base del «*pathos* dramatizante» del autor de Mateo 1-2, se plasma espontáneamente en formas literarias tópicas

que son *patrimonio heredado de la cultura hebreo-bíblica* en la que se mueve.

Si la voluntad de los dioses, o el capricho del destino, se veían representados en la cultura grecorromana por el recurso literario a fenómenos cósmicos puestos en relación con tal o cual suceso de tal o cual personaje, la autoría de Dios con respecto a los acontecimientos de la historia salvífica tiene a su vez, en la cultura viejotestamentaria, formas literarias tópicas estereotipadas.

Para mostrar que Dios es el autor de un proceso histórico o de las gestas de un personaje concreto se emplea el procedimiento de anunciar previamente lo que va a suceder (cautividad o repatriación) o el nacimiento (Isaac, Samuel) o misión (Moisés, Gedeón) del héroe que va a actuar. Más que *manifestaciones de la presciencia divina*, estos anuncios previos son *prueba de la autoría de Dios*. Expresamente se lo hace decir al propio Dios el profeta Isaías: «Por eso te anuncié las cosas hace tiempo y antes de que ocurrieran te las di a conocer; no sea que dijeras: las hizo mi ídolo, mi estatua o mi imagen fundida lo ordenó» (Is 48,5).

De igual manera, para indicar que Dios guiaba los pasos de alguien (recuérdese, por ejemplo, la historia de los Patriarcas en el Génesis), se recurría a la aparición en vigilia o en sueños del propio Yahveh (a Noé: Gén 6-9; a Abraham: Gén 12.15.17.18.21.22; a Isaac: Gén 26) o de un ángel (a Agar: Gén 16,7-13) avisando lo que debía hacer.

Mateo —e igualmente el autor de Lucas 1-2 y la catequesis cristiana primitiva que reflejan los sinópticos— se encuentra con esos clisés habituales en el Antiguo Testamento, *fruto y herencia del ambiente cultural* en que se mueven, y los emplea con toda naturalidad como vehículo comúnmente aceptado de un «*pathos* dramatizante» que rehúye formulaciones conceptuales y necesita expresar su pensamiento teológico en clave narrativa: La intervención de Dios como autor de la historia salvífica —que es conceptualmente una realidad teológica subyacente— se «dramatiza» haciendo intervenir al propio Dios como personaje en la trama histórica.

Plantearse, pues, la cuestión de la historicidad de las apariciones en sueños que refiere Mateo 1-2 o negar por ese

detalle la realidad de los acontecimientos en los que se insertan es algo que no tiene sentido: sería como rechazar la valentía del Cid porque el historiador que hablara de él la ponderase diciendo que era un león. Evidentemente el Cid no era un león; león es simple metáfora para expresar su extraordinaria valentía. Es posible que José no tuviera apariciones de ángeles en sueños para cada episodio de la historia de Mateo 1-2. Pero eso, que no pasa de ser una «metáfora» para expresar la actuación providente de Dios en dichos episodios, no afecta para nada a la realidad histórica de éstos.

La historicidad de los hechos no depende de su interpretación teológica ni la validez de ésta se basa en la realidad histórica de la forma en que se expresa. Las apariciones o admoniciones angélicas en sueños, tanto si sucedieron realmente como si son artificio literario, representan la interpretación teológica que el Evangelista intenta dar de los acontecimientos realmente sucedidos. Estos son hechos reales y real es igualmente la interpretación —aunque subjetiva— del Evangelista. Las premoniciones oníricas pudieron ser —con el mismo valor epistemológico en un escrito inspirado— una de estas tres cosas: actuación preternatural de Dios, o fenómeno psicológico natural, o simple artificio literario heredado de la cultura viejotestamentaria.

c) *El fenómeno extraordinario de la estrella de los magos*

En su lugar hemos visto (p.226ss) los denodados y fallidos intentos de identificar la estrella de nuestro relato con algún acontecimiento histórico de carácter astral: aparición de un cometa o de una *stella nova*, conjunción de Júpiter y Saturno, etc.

Pero aun en el supuesto de que se demostrara esa identificación, y con ella la historicidad del fenómeno astronómico que sirvió de base a nuestro relato, siempre quedaría por demostrar su relación de signo y guía para conducir a los magos ante la cuna del Mesías recién nacido: ¿Cómo conocieron esa relación los magos? ¿Por qué ellos —y sólo ellos— se sintieron obligados a buscar y adorar al Rey de los Judíos que la estrella anunciaba? ¿En qué sentido los pudo guiar de Jerusalén a Belén?

Es innegable que el fenómeno —independientemente de su problemática identificación con algún acontecimiento astronómico históricamente demostrable— presenta en el relato características irreductibles a cualquier explicación natural.

Ello se debe, sin duda, a lo que venimos llamando «*pathos* dramatizante» de los historiadores antiguos, y especialmente de los autores bíblicos. La historia es para ellos —y de manera especial para los autores sagrados la historia salvífica— «sonorización» del lenguaje divino que habla en ella. Es preciso que esa «sonorización» ayude a los oyentes (aquí, a los lectores) a identificar el tono y acento propios de la voz de Dios. Ellos —los autores bíblicos y, en concreto, el autor de Mateo 1-2— están seguros de que han ocurrido sucesos a través de los cuales Dios quería decirnos algo. El relato de ellos debe, pues, hacerse en lenguaje que adecúe —y haga descubrir inconfundiblemente— el timbre de voz divino. Y ésa es la función del ropaje literario preternatural: no falsea la historia, la hace teológicamente inteligible. Esa resonancia preternatural, que envuelve a los hechos narrados, es sobreañadida, lo que quiere decir que, en buena historiografía, no fue real. Pero lo es leída en clave teológica. Los muñecos del tinglado que nosotros llamamos historia se mueven y actúan realmente; pero la voz que oímos es la del Señor, que, detrás de las bambalinas, mueve los hilos en la trastienda.

Posiblemente en el relato de Mt 2,1-12 lo realmente acaecido fue más o menos esto: Unos magos —posiblemente mercaderes transhumantes de esencias aromáticas, como los de la historia de José ⁴⁶—, conocedores de un horóscopo astral que se interpretaba como anuncio del nacimiento de un rey de Israel, llegados a Jerusalén se interesan por el asunto. Herodes se alarma, hace averiguaciones, encamina a los mercaderes hacia Belén, y decreta y realiza luego una matanza de niños en la región, matanza de la que opor-

⁴⁶ Recuérdese Gén 37,25, donde se habla de unos «mercaderes ismaelitas que venían de Galaad (Oriente para los que pastoreaban en Dotaín), con camellos cargados de almácigas, sandáracas y láudano, que iban bajando hacia Egipto». ¿No pudieron ser los magos mercaderes transportistas de esencias aromáticas?

tunamente se salva Jesús por previsión cautelosa de José, que decide exiliarse voluntariamente en Egipto, hasta que, muerto Herodes, regresa a Palestina, instalándose prudentemente en Nazaret, la antigua residencia del matrimonio, lejos de la región de Judea, que vivía bajo el terror de Arquelao.

Este conjunto histórico, visto por Mateo con ojos de fe en la Providencia —que rige la historia y, más concretamente, la historia de salvación— es «sonorizado» con elementos preternaturales que hacen oír al lector el rumor soterrado de la voz de Dios bajo el suelo de la historia y le traen el mensaje que el evangelista ha creído descubrir y quiere comunicar: la adoración de los magos extranjeros ocurre providencialmente en cumplimiento de las profecías de Is 60 y de Sal 72, cuyo acento estamos oyendo en la narración.

El hecho histórico de un horóscopo astral —cosa frecuente por aquel entonces en Oriente—, conocido por los magos, y que los lleva naturalmente a preguntar por el nacido Rey de los Judíos a su llegada a Jerusalén, es también interpretado en clave providencial por San Mateo. La estrella ominosa del horóscopo sugiere al Evangelista el recuerdo de la estrella de Jacob anunciada por Balaam (Núm 24,17) e identificada tradicionalmente con el futuro Mesías; y para subrayar la intervención de Dios en todo el asunto, el narrador convierte la «estrella-signo del Mesías por venir» en «estrella-guía» que conduce a los magos hasta la cuna del Niño Dios.

Lo realmente sucedido era del todo normal. Pero su interpretación teológica, si no se quería hacer conceptualmente —cosa que a Mateo no le va— tenía que hacerse en clave narrativa con ayuda de elementos artificiosos preternaturales. Tal es la aparición de la estrella que los pone en camino al principio y los guía después desde Jerusalén a Belén, cuando ya la información de los escribas parecía hacer innecesaria la función de la estrella. Había que «sonorizar» la voz de Dios con su acento personal inconfundible. Tenía que quedar muy claro: fue Dios quien guió a los magos —es Dios quien guía a todos— hacia el Salvador. Juan lo dirá de otra manera cuando ponga en labios de

Jesús: «Nadie puede venir a mí si no le trajere mi Padre» (Jn 6,44).

El artificio de los elementos preternaturales añadidos por el «*pathos* dramatizante» del Evangelista no disminuye ni excluye la historicidad de los episodios que adorna. Es posible que no deba ser tenido como material histórico realmente acaecido; pero, por eso mismo, se acrecienta su valor epistemológico para descubrirnos la teología del autor inspirado.

Esa misma función pedagógica de «sonorización divina» deberá atribuirse al fenómeno de las apariciones o admoniciones angélicas y al recurso a pasajes proféticos que tan violento resulta en ocasiones.

* * *

Entendido el verdadero alcance de los elementos preternaturales presentes en nuestros relatos de la infancia, desaparece el argumento más fuerte que se suele esgrimir contra la historicidad de los acontecimientos-base narrados por el Evangelista.

Con ello, de una parte, se rehabilita la fiabilidad histórica de los autores bíblicos, y por otra, se percibe con mayor claridad el contenido teológico de su catequesis.

A MANERA DE EPILOGO

DERAS EN MATEO 1-2

Al final de este minucioso recorrido a través de los episodios de la infancia de Jesús en Mateo 1-2, estamos en condiciones de calibrar la manera de escribir característica de su autor.

Es ahora cuando podemos abordar la cuestión tan debatida del género literario del relato de Mateo sobre la Infancia y pronunciarnos sobre tema tan traído y llevado como el carácter *midrásico* —hoy diríamos *derásico*— del mismo.

Pienso que no se puede hablar con propiedad de un género literario específico de estos dos capítulos. Lo único específico en relación con el resto del Primer Evangelio y con los demás Evangelios —a excepción de Lucas 1-2— es la materia que trata (la infancia de Jesús), y la mayor libertad de iniciativa que se descubre en su tratamiento, debida a que el autor no se siente vinculado a una catequesis previa estereotipada, como le va a ocurrir a partir del capítulo tercero.

Pero si no se debe hablar de un género literario específico, sí es discernible —más aquí que en el resto del Evangelio— un talante particular que preside la actividad redaccional del autor y que se caracteriza por el empleo reiterado de ciertos procedimientos propios del *derás* judío.

Cuando a mediados de siglo se planteó abiertamente lo que entonces se llamaba *carácter midrásico* de los Evangelios de la infancia —pudo plantearse sobre el conjunto de los Evangelios, pero parecía más clara su presencia en estos dos primeros capítulos de Mateo y de Lucas—, la reacción negativa, que fue muy considerable, se fundaba en que *midrás* tenía para muchos sentido peyorativo de leyenda totalmente inventada, o, en el mejor de los casos, técnica-

mente se entendía como una reflexión actualizante sobre un texto bíblico preexistente, cosa que aquí, con razón, no se podía presuponer.

Nadie mantiene hoy que *midrás* equivalga a leyenda totalmente inventada, pero el uso clásico del término para designar las obras rabínicas que recorren los comentarios judíos al texto de la Biblia lo hace poco a propósito para expresar lo que se pretende en nuestro caso. Porque no se trata de catalogar los Evangelios de la Infancia dentro del género literario de las obras concretas llamadas *Midrásim* en la literatura tanaítica, sino de considerarlos escritos por autores que participaban del mismo talante *midrasista*: esa actitud generalizada con que, empleando determinados procedimientos o técnicas exegéticas, el judío *se acerca al texto bíblico o elabora redaccionalmente las tradiciones de la historia salvífica*, actualizándolas para enseñanza del creyente, inmerso en acontecimientos nuevos y necesitado de luz divina para moverse en ellos ¹.

En mi estudio *El género literario del Evangelio de la Infancia en San Mateo* ² osé atribuir a estos dos primeros capítulos de Mateo «cierto carácter de *midrás* haggádico indudable» (p.272). Quise decir —y lo mantengo— que se descubre en su autor el mismo talante y el empleo de los mismos procedimientos *derásicos* que configuran el llamado *midrás haggádico* (= reflexión judía sobre su historia anterior). Más aún: pensaba y pienso que Mateo reelabora los datos tradicionales sobre la infancia de Jesús con las mismas técnicas con que los autores de los libros históricos del Antiguo Testamento compusieron sus relatos «históricos», a fin de que se viera más claro el contenido teológico de los acontecimientos.

Hay que reconocer, sin embargo, que el término *midrás* se prestaba a confusión. No era acertado dar a una específica actividad exegética el nombre con que eran designadas las obras concretas que habían recogido los resultados de su puesta en práctica.

¹ Véase R. LE DÉAUT, *À propos d'une définition du midrasch*: «Biblica» 50 (1969) 395-413. Cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Midrás y Evangelios de la infancia*: EE 47 (1972) 331-359, especialmente p.338-346.

² EB 17 (1958) 243-273.

Para indicar ese talante exegetico y sus habituales técnicas ha parecido más apto el término *derás*, que, proveniente de la misma raíz hebrea (*darás*: buscar, indagar), designa la actitud mental con que el intérprete judío se acerca a la revelación divina y formula la enseñanza que en ella se contiene, valedera para las nuevas situaciones del momento.

La nueva terminología evita el equívoco de comparar los Evangelios de la Infancia con los *Midrasím* rabínicos.

Pero queda todavía otro aspecto del problema que impide la unanimidad de los estudiosos a la hora de reconocer el carácter derásico de Mateo 1-2. Las definiciones clásicas de *midrás* limitaban la actividad característica del midrasista a la reflexión sobre el texto escrito de la Biblia anterior. Una vez más, pesaba la atención concreta —y predominante, cuando no exclusiva— a los autores de los *Midrasím* rabínicos. La nueva nomenclatura no ha logrado todavía deshacer este segundo equívoco³.

Es, sin embargo, evidente que el talante derásico con sus correspondientes técnicas no es exclusivo de la época del rabinismo tardío, que operaba sobre un texto bíblico ya consagrado y completo. Dicho talante aparece ya en los mismos autores bíblicos cuando elaboran y dan forma definitiva a las tradiciones orales preliterarias.

Se ha solido negar el carácter derásico de los Evangelios de la Infancia porque *no son comentario a ningún texto bíblico preexistente*. Así, GÄCHTER⁴ se oponía a nuestra tesis alegando que *Mateo 1-2 no pretende explicar el Antiguo Testamento* ni intenta interpretar mesiánicamente la historia de la infancia de Moisés: Mateo «no hace un midrás haggádico sobre la historia de la infancia de Moisés»⁵; LEAL negaba el carácter

³ Cf. GUÍU M. CAMPS, *Midrás sobre la historia de les plagues*, en *Miscellanea Biblica B. Ubach* (Montserrat 1953) 97-114, especialmente p.98ss. Véase S. MUÑOZ IGLESIAS, *Midrás y Evangelios de la infancia*: EE 47 (1972) 331-359, especialmente p.346-351.

⁴ P. GÄCHTER, *Die Magierperikope (Mat 1-2)*: ZKTh 90 (1968) 257-295, dedica al tema del carácter midrásico de Mt 1-2 las p.267-281.

⁵ Con ello intentaba rebatir nuestro argumento fundado en la semejanza entre la infancia de Jesús en Mt 1-2 y los relatos sobre la historia de Moisés. Pero nunca dijimos que Mt 1-2 haga midrás sobre la historia de

midriásico de Mateo 1-2 porque estos dos capítulos *no son reflexión sobre la Escritura* para resolver un problema nuevo y presente⁶; PERETTO, porque *non sono abbellimenti del testo biblico*⁷; PERROT, porque *no son literatura sobre la Escritura*, sino una literatura inspirada en la Escritura⁸.

Todo esto es verdad.

Pero el talante derásico puede ejercitarse también sobre tradiciones orales anteriores a la formación del texto bíblico. Así actuó, sin duda, en los redactores que dieron la última mano o incluso la primera forma literaria a las tradiciones recogidas en el Pentateuco.

Lo mismo pudo ocurrir —y ocurrió seguramente— en el redactor definitivo de Mateo 1-2 al incorporar las tradiciones orales sobre la infancia de Jesús, que acaso ya en su formulación primitiva estaban influidas por esta forma de pensar ingénita y característica del pueblo de la Biblia.

Dios, que se manifiesta a través de la historia humana, cuyos hilos mueve providencialmente, con mayor razón se manifiesta y nos habla a través de los acontecimientos de la historia salvífica. La autoría divina de éstos tiene ya, cuando escriben los Evangelistas, formas tópicas de expresión literaria de las que el elemento preternatural (preanuncios, apariciones divinas o angélicas en sueño o en vigilia con mensajes concretos, coincidencias siquiera sea por simple asonancia verbal con pasajes de la Biblia anterior retocados si es preciso, etc.) ayuda a descubrir la inconfundible voz de Dios que se revela.

En mis estudios anteriores me parecía encontrar señales de este talante derásico en «la construcción de los cinco episodios de la infancia... sobre otros tantos textos bíblicos del Antiguo Testamento» y en la «extraordinaria semejanza que en Mt 1-2 presenta la infancia de Jesús con los primeros

Moisés, sino que emplea las mismas técnicas midrásicas que los autores de la leyenda sobre Moisés.

⁶ JUAN LEAL, *La Sagrada Escritura*. Texto y comentario por profesores de la Compañía de Jesús. *Nuevo Testamento*: vol.I (Madrid, BAC, 1961) p.547-549.

⁷ E. PERETTO, *Ricerche su Mt 1-2*: «Marianum» 31 (1969) 140-247, concretamente p.245.

⁸ CH. PERROT, *Les récits d'enfance dans l'Haggadah antérieure au II^e siècle de notre ère*: RechScRel 55 (1969) 481-518.

pasos de Moisés según el Exodo y la literatura midrásica»... «Mateo *midrasiza* la infancia de Jesús como la Haggadah judía *midrasizó* la de Moisés»⁹. Hoy pienso que el carácter derásico de estos dos capítulos va más allá de ese empleo de textos bíblicos para ilustrar los hechos salvíficos y de la semejanza de su relato con la historia y leyendas sobre Moisés. Es todo el trabajo redaccional de estos dos capítulos el que responde a un evidente talante derásico y se manifiesta en el empleo sistemático y reiterado de procedimientos usuales en los *doresím ha-torah* de Qumrán o en los *darsaním* de la época rabínica, cuando trataban de hacer visible en los acontecimientos de la historia la actuación salvífica de Dios¹⁰.

Derásico es, sin duda, el procedimiento de la *gematría* en el número 14 de genealogías —tres veces repetido en Mt 1,17—, que mnemotécnicamente subraya la ascendencia davídica de Cristo.

Derásico es el recurso a *explicaciones etimológicas de carácter exegetico*, como las que Mateo da a los nombres de Jesús (1,21), Emmanuel (1,23) y Nazareno (2,23). En los dos primeros casos hay también posiblemente *derás de sustitución o traspaso* (atribución a Cristo de expresiones que el Antiguo Testamento aplicaba a Yahveh).

Derásicos son, en las citas proféticas de Mateo 1-2, los numerosos casos de *al-tiqrey* («no leas... sino...»), puesto que a menudo retoca el texto a fin de que signifique más claramente lo que el Evangelista quiere decir: Recuérdese el «llamarán» (3.^a persona del plural) en la cita de Is 7,14; las modificaciones introducidas en el texto de Miq 5,1-3 citado en Mt 2,6 («tierra de Judá» en lugar de Efrata; negación expresa de la pequeñez de Belén, afirmada —aunque paradójicamente— en el TM; lectura de las mismas consonantes hebreas con distintas vocales para que resulte *príncipes* en lugar de *ciudades de mil*); y el caso de la cita enigmática en Mt 2,23.

El procedimiento derásico *Gezerah shawah* (asonancia

⁹ S. MUÑOZ IGLESIAS, *Midrás y Evangelios de la infancia*: EE 47 (1972) 331-359, especialmente p.332.

¹⁰ Véase nuestro estudio *Derás en Mateo 1-2* (en prensa).

verbal o analogía de situaciones) está a la base del alcance que da al término *παρθένο*ς de Is 7,14 según los LXX (distinto del '*almah* hebreo, pero en perfecta consonancia con el contexto de Mt 1,18-25); en la cita de Jer 31,15 a propósito de la degollación de los inocentes, etc.

La manera de presentar los datos tradicionales sobre la infancia de Jesús es sustancialmente la misma que emplearon los derasistas clásicos respecto al texto bíblico y los autores del Antiguo Testamento al elaborar redaccionalmente los datos de la tradición histórica viejotestamentaria: la misma selección de acontecimientos en función de la finalidad catequética intentada, el mismo recurso a elementos preternaturales tópicos para subrayar la autoría divina de los hechos salvíficos y las mismas técnicas de confrontación con pasajes bíblicos por asonancia verbal o analogía de situaciones, tan del gusto de los targumistas y de los derasistas rabínicos.

Ello no quiere decir que el autor de Mateo 1-2 haya falseado la historia o la haya inventado.

El examen minucioso de la elaboración derásica realizada confirma indirectamente la historicidad básica de los datos derásicamente ilustrados. La violencia con que a veces vienen aplicados los textos bíblicos, y las modificaciones que de éstos se hacen para que coincidan con lo relatado, son una prueba evidente de la servidumbre impuesta al redactor por los datos tradicionales recibidos.

A su vez, lo artificioso del trabajo derásico llevado a cabo nos da una pista inequívoca para descubrir la enseñanza teológica que intenta «sonorizar» el autor.

BIBLIOGRAFIA

COMENTARIOS PATRISTICOS

Son muy pocos —y en su mayoría fragmentarios— los Comentarios de los Santos Padres al Evangelio de Mateo que han llegado a nosotros, y escasísimas las referencias en concreto a Mateo 1-2¹.

SAN AGUSTÍN († 430). En sus *Quaestiones in Evangelium secundum Matthaeum* nada dice sobre la Infancia, puesto que comienza en el c.11. En *De consensu Evangelistarum* toca brevemente las cuestiones de la Infancia según Mateo y según Lucas (ML 34,1071-1088), donde ofrece la secuencia sinóptica de los episodios que cree más aceptable (col.1079-1084).

AMMONIO DE ALEJANDRÍA (segunda mitad del siglo V). Los fragmentos de Mateo (a partir del c.XVI) que figuran a su nombre (MG 85,1381-1392) no parecen auténticos².

APOLINAR DE LAODICEA († hacia el 392). Escribió un *Comentario a San Mateo* según San Jerónimo (ML 26,20b). Pero sólo han llegado a nosotros fragmentos recogidos en *Catenas*³.

ARNOBIO «JUNIOR» (hacia mitad del siglo V). Escribió *Expositiunculæ in Evangelium* (ML 53,571-578), donde aparece un breve *scholium* sobre Mt 2,11-13.

SAN ATANASIO († 373). Nada importante en dos o tres escolios que nos han conservado las *Catenas* (MG 27,1364-1389).

SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA († 444). Brevísimos fragmentos en las *Catenas* (J. REUS, o.c., p.XXXIV-XXXIX y 153-269).

SAN DÍDIMO DE ALEJANDRÍA (hacia el 398). Aunque San Jerónimo le atribuye un *Comentario a Mateo*, a nosotros no ha llegado ni un fragmento.

SAN EUGENIO DE LYON († hacia el 450). Apenas dos páginas de su obra *Instructionum ad Salonicum*, lib.1 c.2: *In Ev. Mt 1* (ML 50,796-798).

SAN HILARIO DE POITIERS († 367). De su *Commentarius in Evangelium Matthaei* (ML 9,917-1076), sólo las p.917-924 se refieren a la Infancia.

¹ Cf. para los comentarios griegos: C. H. TURNER, *The early greek Commentators on the Gospel According to St. Matthew*: JTS 12 (1910) 99-112.

² J. REUS, *Der Exeget Ammonius und die Fragmente seines Matthäus- und Johannes-Kommentars*: «Biblica» 22 (1941) 13-20.

³ Véase J. REUS, *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften* (Texte und Untersuchungen, 61) (Berlin, Akademie Verlag, 1957) p.XXIII-XXVI y 1-54.

- SAN JERÓNIMO († 420). De sus extensos *Commentarii in Ev. Matthaei* (ML 26,15-218) sólo las p.21-29 se refieren a Mt 1-2.
- SAN JUAN CRISÓSTOMO († 407). Se conservan de él 90 *Homilias sobre San Mateo* (MG 57,13-472 y 58,471-794). Se ocupa de la Infancia en las homilias II-IX (MG 57,25-184). Hay edición castellana ⁴.
- ORÍGENES († 253). En los fragmentos que se conservan de su *Comentario a San Mateo* no hay nada referente a Mt 1-2. Escasas referencias en las *Catenas*.
- TEODORO DE HERACLEA († hacia el 355). Aunque San Jerónimo dice en dos lugares (ML 23,731s y 26,20B) que escribió un *Comentario a San Mateo*, sólo se conservan fragmentos en las *Catenas*, según J. REUS, o.c., p.XXVI-XXIX y 55-95.
- TEODORO DE MOPSUESTIA († 428). Nada importante en los escasos fragmentos de las *Catenas* que recoge REUS, o.c., p.XXX-XXXIII y 96-150.
- TEÓFILO DE ALEJANDRÍA († 412). Aunque San Jerónimo se refiere a su *Comentario* en tres ocasiones (ML 22,1020; 23,677s; 26,20B), son insignificantes los fragmentos conservados en las *Catenas* según REUS, o.c., p.XXXVIII y 151s.
- TEÓFILO DE ANTIOQUÍA. No se ha conservado nada del *Comentario* que le atribuye San Jerónimo.

Interesante y curioso es el llamado *Opus Imperfectum in Matthaeum*, que si bien gozó de gran autoridad en la Edad Media y fue tenido por obra de SAN JUAN CRISÓSTOMO, es ciertamente espurio. A propósito de la estrella de los magos, recoge interesantes leyendas apócrifas ⁵.

COMENTARIOS A SAN MATEO DURANTE EL SIGLO XX

Ante la imposibilidad de elencar y manejar los *Comentarios a San Mateo* —editados o inéditos— que se escribieron a lo largo de la Edad Media y Moderna hasta nuestros días, nos limitamos a reseñar los que sabemos que se han publicado en el siglo XX. Posiblemente faltará alguno importante. Y, por supuesto, no he tenido acceso a alguno de ellos.

⁴ Traducción de DANIEL RUIZ BUENO, 2 vols. (Madrid, BAC, 1955 y 1956).

⁵ La obra sólo ha llegado a nosotros en latín, que parece haber sido la lengua del verdadero autor. MIGNE lo editó entre las obras espurias de San Juan Crisóstomo (MG 56,611-946). Son 54 homilias y llegan hasta Mt 25,31. Dedicadas las dos primeras a los capítulos 1 y 2, respectivamente. En el segundo es famosa la leyenda del Monte Victorial, a propósito de los magos, que dice haber tomado de una escritura apócrifa «inscripta nomine Seth», que no ha llegado a nosotros.

- ALEXANDER, H. E., *L'Évangile selon Matthieu ou la grande réjection et ses conséquences* (Cahiers de Culture Biblique. Publications de l'Action Biblique) (Maison de la Bible), 176 pp.
- ALLEN, W. C., *A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to St. Matthew* (Edinburgh, Clark, ²1907) xcvi + 338 páginas.
- ALBRIGHT, W. F.-MANN, C. S., *Matthew* («Anchor Bible», 26) (New York, Doubleday, 1971) cxcviii + 366 pp.
- ARGYLE, A. W., *The Gospel according to Matthew* (Cambridge, University Press, 1963) ix + 228 pp.
- BALJON, J. M. S., *Commentaar op het Evangelie van Mattheus* (Utrecht 1900) xxviii + 435 pp.
- BARBIERI, LOUIS, *Matthew* (The Bible Knowledge Commentary, 1986) p.13-94.
- BARCLAY, W., *The Gospel of Matthew*, 2 vols. (Philadelphia, Westminster, ²1975) xii + 401 y xii + 379 pp. (aparecieron por primera vez en 1956 y 1957).
- BEARE, F. W., *The Gospel according to Matthew* (Oxford, Basil Blackwell, 1981) ix + 550 pp.
- BEELLEN, J. T.-VAN DER HEEREN, A., *Het Evangelie van Jesus Christus volgens Mattheus aangeteekend door A. Van der Heeren* (Nrugge, Beyaert, 1926) 140 pp.
- BENOIT, P., *L'Évangile selon Saint Matthieu* (La Sainte Bible de Jérusalem) (Paris, Du Cerf, 1950) 172 pp. (2.^a ed., 1961).
- BOLES, H. L., *A Commentary on the Gospel according to Matthew* (Nashville 1936), repr., 1976.
- BONNARD, P., *L'Évangile selon Matthieu* (Commentaire du Nouveau Testament, 1) (Neuchâtel, Delachaux et Nestle, 1963) 423 pp. (2.^a ed., 1970) (Hay edición castellana [Madrid, Cristiandad, 1983: 632 pp.]).
- BOVER, J. M., *El Evangelio de San Mateo* (El Nuevo Testamento traducido del griego y comentado, 1) (Barcelona, Ed. Balmes, 1946) xvi + 583 pp.
- BUZY, D., *Évangile selon Saint Matthieu* («La Sainte Bible» de L. PIROT-A. CLAMER, IX) (Paris, Letouzey et Ané, 1935) xviii + 387 pp.
- CAMPS, GUÍU M., *Evangli segons Sant Mateu* («Biblia de Montserrat», XVIII/1) (Montserrat 1963) p.45-352.
- CARR, A., *The Gospel according to St. Matthew* (Cambridge University Press, 1908) 236 pp. (Hay nueva edición, de 1913, con XLVII + 330 pp.).
- CARSON, D. A., *Matthew* («The Expositor's Bible Commentary», 8) (Grand Rapids, Zondervan, 1984) 599 pp.
- CLYMER, R. S., *The Interpretation of Saint Matthew* (Quakertown 1945).
- COX, G. E. P., *The Gospel according to St. Matthew* («The Torch Bible Commentaries») (London, SCM Press, 1952) 168 páginas (4.^a ed., 1965).

- CRISSEY, C. M., *Matthew* (Layman's Bible Book Commentary, 15) (Nashville TN, Broadman, 1981) 152 pp.
- CRISWELL, W. A., *Expository Notes on the Gospel of Matthew* (Grand Rapids, Zondervan, 1961).
- DAUSCH, P., *Die drei älteren Evangelien* («Die Bonner Bibel: Die heilige Schrift des Neues Testament, II) (Bonn, Hanstein, 1918) p.64-351: *Das Matthäusevangelium* (4.^a ed., 1932).
- DAVIES, W. D., *The Gospel according to Saint Matthew* (Edinburgh, Clark, 1988) (Sustituye en ICC al antiguo ALLEN).
- DEAN OF ELI, *The Gospel according to Matthew and Mark* (The Temple Bible) (London, Dent-Philadelphia, Lippincot, 1907) xxvi + 195 pp.
- DIETRICH, S. DE, *The Gospel according to Matthew* (The Layman's Bible) (Bible Commentary, 16) (Atlanta 1977).
- DIETRICH, S. DE, «*Mais moi je vous dis*». *Commentaire de l'Évangile de Matthieu* (Neuchâtel 1965).
- DILLESBERGER, J., *Das Evangelium des heiligen Matthäus in theologischer und heilgeschichtlicher Schau* 6 vols. (Salzburg, Müller, 1952-1954).
- DIMMLER, E., *Das Evangelium nach Matthäus* (1911, ²1923).
- DURAND, A., *L'Évangile selon Saint Matthieu* («Verbum Salutis», 1) (Paris, Beauchesne, 1924) xiv + 500 pp. (33.^a ed., 1949).
- FABRIS, RINALDO, *Matteo. Traduzione e Commento* (Roma, Borla, 1982) 674 pp.
- FENTON, J. C., *The Gospel of St. Matthew* («Pelican Gospel Commentaries») (London-Baltimore, SCM Press, 1963) 487 pp.
- FILLION, L. C., *Évangile selon Saint Matthieu* («La Sainte Bible», VII) (Paris 1903) (La primera edición era de 1878).
- FILSON, F. V., *A Commentary on the Gospel according to St. Matthew* («Black's N.T. Commentaries») (London, Black, 1960) vii + 319 pp.
- FORNBERG, T., *Evangelium enligt Matteus* (Upsala 1981) 338 pp.
- GAEBELEIN, A. C., *The Gospel of Matthew. An Exposition*, 2 vols. en 1 (Neptune NJ, Loizeaux Brother, 1961).
- GÄCHTER, P., *Das Matthäus-Evangelium* (Innsbruck-Wien-München, Tyrolia, 1963) 978 pp.
- GANDER, G., *L'Évangile de l'Eglise. Commentaire de l'Évangile selon Matthieu* (Aix-en-Provence 1969/70) vii + 629 pp. (Son seis trabajos publicados durante los años 1967-1970 en «Études Évangéliques»).
- GLOVER, R., *A Teacher's Commentary on the Gospel of Matthew* (London 1956).
- GNILKA, JOACHIM, *Das Matthäusevangelium* (Herder Theologischer Kommentar zum NT, 1) (Freiburg, Herder, 1986-1988), en 2 vols., xvi + 518 y viii + 552 pp.
- GOMÁ CIVIT, I., *El Evangelio según San Mateo*, en 2 vols.: I (Madrid, Marova, 1966) xxxiii + 774 pp., y II (Madrid, Marova, 1976) xxiii + 784 pp.

- GREEN, F. W., *The Gospel according to St. Matthew* («The Clarendon Bible») (Oxford, Clarendon, 1936) 276 pp. (6.^a ed., 1960).
- GREEN, H. B. (hijo), *The Gospel according to St. Matthew* («New Clarendon Bible») (Oxford, University Press, 1975) XIV + 264 páginas.
- GROSHEIDE, F. W., *Het heilige Evangelie volgens Mattheus* (Kempen 1922) 464 pp. (2.^a ed., 1954).
- GRUNDMANN, W., *Das Evangelium nach Matthäus* (Theologischer Handkommentar zum NT, 1) (Berlin, Evangelische Verlaganstalt, 1968) XX + 580 pp. (2.^a ed., 1971).
- GUIDETTI, A., *Evangelium secundum Matthaeum: Gesù Messia* (Milano 1954) 225 pp. (¡Apologético!)
- GUNDRY, R. A., *Matthew. A Commentary on his literary and theological Art* (Grand Rapids, Eerdmans, 1983) XVIII + 652 pp.
- GUY, H. A., *The Gospel of Matthew* (London 1971) VIII + 151 pp.
- HAMANN, H. P., *Chi rho. Commentary on the Gospel according to Matthew* (Adelaide, S. Australia, Lutheran Publishing House, 1984) 320 pp.
- HENDRIKSEN, W., *Exposition of the Gospel according to Matthew* (Grand Rapids, Baken, 1973) VIII + 1015 pp.
- HENRIKSON, W., *The Gospel of Matthew* (Edinburgh 1974).
- HESSE, B., *Lectura super Evangelium Matthaei* (Warszawa 1979) (en latín, 8 vols.).
- HILL, D., *The Gospel of Matthew* (New Century Bible Commentary) (Grand Rapids, Eerdmans-London, Marshall, 1981) 367 pp.
- HOMERSKI, J., *Ewangelia wedlug sw. Mateusza* (Poznan-Warszawa, Pallotinum, 1979) 410 pp.
- INNITZER, T., *Kommentar zum Evangelium des heiligen Matthäus mit Ausschluss der Leidengeschichte* (Graz, Styria, ⁴1932) XX + 451 pp.
- IRONSIDE, H. A., *Expository Notes on the Gospel of Matthew* (New York, Loizeaux, 1948) 251 pp.
- JONES, A., *The Gospel of Jesus Christ according to St. Matthew*, en *Commentary on Holy Scripture* (London-New York 1953) p.851-904.
- JONES, A., *The Gospel according to St. Matthew. A text and Commentary for Students* (New York 1965).
- JOHNSON, S.-BUTTRICK, G. A., *The Gospel according to St. Matthew* («The Interpreter's Bible, VII) (New York-Abingdom, Cokesbury Press, 1951) p.231-625.
- KLOSTERMANN, E., *Das Matthäusevangelium* (Tübingen, Möhr, 1927) VIII + 233 p.. (4.^a ed., 1971).
- KNABENBAUER, J., *Commentarius in Evangelium secundum Matthaeum* («Cursus Sacrae Scripturae») (Paris, Léthiellieux, 1903) 2 vols. de 565 y 576 pp., respectivamente. Editionem tertiam curavit A. MERK (Paris, Léthiellieux, 1922), también en 2 vols. de 627 y 586 pp.
- KUNKEL, F., *Création continues. A Psychological Interpretation of the Gospel of Matthew* (New York-Mahwah, Paulist, 1987) 286 pp. (Hay primera edición de 1946.) (Muy psicológico.)

- LACHS, S. T., *A Rabbinic Commentary on the New Testament. The Gospels of Matthew, Mark and Luke* (Hoboken-NJ, Ktav Publishing House, 1987) XXIX+468 pp. (Trata los tres Evangelios sinópticamente: Mt 1-2 ocupa las p.1-14).
- LAGRANGE, M. J., *Évangile selon saint Matthieu* («Études Bibliques») (Paris, Gabalda, 1923) CLXXXVIII+571 pp. (8.^a ed., 1948).
- LANCELOTTI, A., *Matteo: Versione. Introduzione. Note* (Milano, Ed. Paoline, 1986) 408 pp.
- LANGE, J. P., *Das Evangelium nach Matthäus* (Bielefeld und Leipzig, Velhagen, 1902) XXXVI+510 pp.
- LAUCK, W., *Das Evangelium des heiligen Matthäus* (Herder's Bibel Kommentar, XI) (Freiburg in Brsg., Herder, 1935) XIII+317 paginas (2.^a ed., 1939).
- LIMBECK, M., *Matthäus-Evangelium* (Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1986) (Stuttgarter Kleiner Kommentar NT, 1) 312 pp.
- LOHMEYER, E.-SCHMAUCH, W., *Das Evangelium des Matthäus* («Kritisch exegetischer Kommentar über das NT», 1) (Göttingen, Vandenhoeck, 1956; ³1962) 429 pp.
- LOISY, A., *Les Évangiles Synoptiques* (1907).
- LUZ, U., *Das Evangelium nach Matthäus* («Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament», 1). I Teilband: *Mt 1-7* (Zürich-Einsiedeln-Köln, Benzinger, 1985) XI+420 pp.
- MCNEILE, A. H., *The Gospel according to St. Matthew* (London, McMillan, 1915) XXXVI+448 pp. Repr. 1955.
- MAGGIONI, B., *Il racconto di Matteo* (Assisi, Cittadella, 1981) 375 paginas.
- MAIER, G., *Matthäus-Evangelium* (Neuhausen-Stuttgart, Hänssler Verlag, 1979-1980), 2 vols.
- MALDONADO, J., *Comentario a los cuatro Evangelios. I: Evangelio de San Mateo* (Madrid, BAC, 1950) p.89-1137. Versión P. JOSÉ CABALLERO.
- MARCO SALES, M., *Vangelo secondo Mateo* («La Sacra Bibbia», NT 1) (Torino, Marietti, 1912).
- MARTÍNEZ VIGIL, R., *Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo según San Mateo* (Oviedo, La Cruz, 1901).
- MATEOS, J.-CAMACHO, F., *El Evangelio de Mateo. Lectura comentada* (Madrid, Cristiandad, 1981) 292 pp.
- MEIER, J. P., *Matthew* (New Testament Message, 3) (Wilmington, Glazier, 1980) XII+377 pp.
- MEIER, J. P., *The Gospel according to Matthew* (New York-Chicago-Los Angeles 1980) 10+118 pp.
- MERX, A., *Das Evangelium Matthäus* («Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte», II/1) (Berlin 1902).
- MICHAELIS, W., *Das Evangelium nach Matthäus*, 2 vols. (Zürich, Zwingli Verlag, 1948-1949). I: c.1-7, VIII+348 pp.; II: c.8-17, VIII+392 pp.
- MICKLEM, P. A., *The Gospel according to St. Matthew* («Westminster Commentaries») (London 1917).

- MILLER, L. F., *The Gospel according to St. Matthew* (New York 1937).
- MINEAR, P. S., *Matthew. The Teacher's Gospel* (New York, Pilgrim Press, 1982) x + 194 pp. (London, Darton L. et Tood, 1984) XIII + 194 pp.
- MONTEFIORE, C. G., *The Gospel according to Matthew*, en *The Synoptic Gospels* (London, MacMillan, 1927) II, p.1-359 (New York 1968).
- MORGAN, G. CAMPBELL, *The Gospel according to Matthew* (New York, Fleming, H. Revell Co., 1929).
- MOUNCE, R. H., *Matthew. A Good News Commentary* (San Francisco, Hasper, 1985) XVII + 292 pp.
- NIGLUTSCH, J., *Brevis Commentarius in Evangelium Sancti Matthaei* (Tridenti ²1906) VI + 251 pp.
- NOLLI, G., *Vangelo secondo Matteo* (Città del Vaticano, Ed. Vaticane, 1988) XXXVI + 958 pp. (Análisis filológico.)
- ORTENSIO DA SPINETOLI, *Matteo, il «Vangelo della Chiesa»* (Assisi, Cittadella, 1971) 720 pp.; (2.^a ed., 1973) 753 pp.; (4.^a ed., 1983) 805 pp.
- OVERNEY, M., *Évangile selon S. Matthieu*. Traduction sur le texte grec avec commentaires et notes finales (Fribourg, St. Paul, 1944) XXII + 297 pp.
- PARAMO, SEVERIANO DEL, *Evangelio de San Mateo* («La Sagrada Escritura». Texto y comentario por profesores de la Compañía de Jesús, I) (Madrid, BAC 207, 1961).
- PATTE, D., *The Gospel according to Matthew. A Structural Commentary on Matthew's Faith* (Philadelphia, Fortres Press, 1987) XVI + 432 pp.
- PIC I NINOT, S., *Per a llegir l'evangeli de Mateu* (Barcelona 1977) 140 pàgines.
- PLUMMER, A., *An exegetical Commentary on the Gospel according to St. Matthew* (Thornapple Commentaries) (London, Elliot Stock, 1909) XLVI + 451 pp. Repr. (Grand Rapids, Baker, 1982).
- RADERMAKERS, J., *Au fil del'Évangile selon saint Matthieu* (Heverlee-Louvain, 1972) 2 vols.: I, Texte: 95 pp.; II, Lecture continue: 339 pp.
- RIDDERBOS, H. N., *Matthew* («Bible Student's Commentary» (Grand Rapids, Zondervan, 1987) VI + 556 pp. (Versión inglesa de su obra en alemán aparecida en 1950/1.)
- RIENECKER, F., *Das Evangelium des Matthäus* (Wuppertaler Studienbibel) (Wuppertal, Brockhaus, 1953; ³1963) 381 pp.
- ROBINSON, T. H., *The Gospel of Matthew* (The Moffat NT Commentary) (London, Hodder and Stoughton, 1951; ⁹1960) XX + 237 pp.
- ROPES, J. H., *The Synoptic Gospel* (London 1934) (Oxford, University Press, ²1960) IX + 117 pp. (Mateo ocupa sólo las p.33-58: Introducción y breve análisis del contenido.)
- ROSE, V., *Évangile selon Saint Matthieu* (Paris, Bloud, ⁹1908) XXXIV + 233 pp.

- ROUX, H., *L'Évangile du Royaume. Commentaire sur l'Évangile selon saint Matthieu* (Paris, «Je sers», 1942) (Genève, Labor et Fides, ²1956) 295 pp.
- SABOURIN, L., *The Gospel according to St. Matthew* (Bandra-Bombay, St. Paul Publications, 1982) 2 vols. con un total de 945 pp. Hay versión italiana: *Il Vangelo di Matteo*. 2 vols.: I (Marino, «Fede e Arte», 1975) 333 pp.; (Torino, Paoline, 1977) 579 pp.
- SAND, A., *Das Evangelium nach Matthäus* (Regensburger Neues Testament) (Regensburg, Pustet, 1986) 679 pp. (Sustituye a J. SCHMID.)
- SCHÄFER, J., *Das Evangelium Jesu Christi nach Matthäus* (Kaldenkirchen, 1928).
- SCHWY, G., *Das Evangelium nach Matthäus*, en su obra *Wege ins Neue Testament. Kommentar und Material*, Bd. I (Würzburg, Echter Verlag, 1965) p.21-182.
- SCHLATTER, A., *Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit. Ein Kommentar zum ersten Evangelium* (Stuttgart, Calver, ⁶1963) XI+815 pp.
- SCHMID, J., *Das Evangelium nach Matthäus* (Regensburger Bibel) (Regensburg, Pustet, ⁵1965) 402 pp. (La primera edición, de 1948, tenía 277 pp.) Hay versión española: *El Evangelio según San Mateo* (Barcelona, Herder, 1981) 571 pp.
- SMITH, B. T. D., *The Gospel according to St. Matthew* (Cambridge 1927) 222 pp.
- SCHNACKENBURG, R., *Matthäus-Evangelium* (Die neue Echter Bibel) (Würzburg, Echter, 1985-87) 2 vols., con un total de 294 páginas.
- SCHNEEDORFER, L. A., *Das heilige Evangelium Jesu Christi nach Matthäus* (Prag, Bellmann, 1909) 302 pp.
- SCHNIEWIND, J., *Das Evangelium nach Matthäus* (Das NT deutsch) (Göttingen, Vandenhoeck, ¹³1984) 285 pp.
- SCHWEIZER, E., *Das Evangelium nach Matthäus* (Das NT deutsch) (Neues Göttingen-Bibelwerk) (Göttingen, Vandenhoeck, 1976) 368 pp.
- SENIOR, D., *Invitation to Matthew. A Commentary on the Gospel of Matthew with complete text from the Jerusalem Bible* (Garden City NJ, 1977) 227 pp.
- STAAB, K., *Das Evangelium nach Matthäus* («Echter Bibel») (Würzburg, Echter Verlag, 1951) 164 pp.
- STANTON, H. H. W., *The Gospel according to St. Matthew* (The Indian Church Commentaries) (London, Society for Protestant. Knowl.).
- STRACK, H. L.-BILLERBECK, P., *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch. I: Das Evangelium nach Matthäus* (München, Beck, ²1956) VIII+1055 pp.
- STUDENUND, W., *Das Evangelium des Matthäus. Eine volkstümliche Erklärung* (Das Wort des Heil) (Hamburg, Agentur des Rauchen Hauses, 1914).

- TOLBERT, M., *Good News from Matthew* (Nashville TN, Broadman, 1975) 128 pp.
- TASKER, R. V. G., *The Gospel according to St. Matthew* («Tyndale NT Commentaries») (London, Tyndale Press, 1969) 285 pp. (Reproduce la edición anterior de London, Grand Rapids, 1961).
- TRESMONTANT, C., *Évangile de Matthieu* (Paris, OEIL, 1986) 507 páginas.
- TRILLING, W., *Das Evangelium nach Matthäus* («Geistliche Schriftlesung» II 1-2) (Leipzig, St. Beno, 1962) 2 vols. de 290 y 358 pp. Hay varias traducciones: Española: *El Evangelio según San Mateo* (El Nuevo Testamento y su mensaje. Comentario para la lectura espiritual) (Barcelona, Herder, 1980) 2 vols. de 288 y 354 pp. Inglesa: *The Gospel according to St. Matthew* (London, ²1982) xx+508 pp. Italiana: *Vangelo secondo Matteo* (Roma, Città Nuova, ⁵1983) 2 vols. de 256 y 333 pp.
- TROADEC, H., *L'Évangile selon saint Matthieu* (Tours 1963).
- TUYA, M. DEL, *Evangelio de San Mateo* («Biblia Comentada», por profesores de Salamanca, V) (Madrid, BAC 239, 1964).
- STENDAHL, K., *Matthew* (Peake's Commentary) (London, Nelson, 1962) p.769-798.
- STÖGER, A., *Vangelo secondo Matteo* (Commento al Nuovo Testamento. Vol. I: *Vangelo di Matteo. Vangelo di Marco*) (Assisi, Cittadella, 1972) p.105-271. (Traduce el texto alemán publicado en el «Kleiner Kommentar Neues Testament» de la Stuttgart Katholisches Bibelwerk.)
- VAN DER BERG VAN EYSINGA, G. A., *Verklaring van het Evangelie nar Mattheus* (Atnhem, van Lochum, 1948) XIV+263 pp.
- VAN LEEUWEN, J. A. C., *Het Evangelie van Mattheus* (Gröningen, Walters, 1915) 172 pp. (Repr., 1934).
- VERHELST, P., *Évangile selon St. Matthieu* (Malines, Dessain, 1927) II+398 pp.
- VOLKOFF, V., *Lecture de l'Évangile selon saint Matthieu* (Paris, Juliard, 1985) 345 pp.
- WANSBROUGH H., *St. Matthew* (A New Catholic Commentary on Holy Scripture) I (London, Nelson, 1969) p.902-953.
- WEISS, B., *Das Matthäus-Evangelium* («Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT») (Göttingen ¹⁰1910). Las primeras ediciones, a partir de 1832, eran de Meyer, H. A. W. Desde ⁷1883 son de B. Weiss.
- WEISS, J., *Das Matthäusevangelium*, en *Die drei älteren Evangelien* (Göttingen, Vandenhoeck, ²1907) p.229-406.
- WELLHAUSEN, J., *Das Evangelium Matthaei* (Berlin, Reimer, 1904) 152 pp.
- ZAHN, TH., *Das Evangelium des Matthäus* (Leipzig, Deichert, 1903). La segunda edición, de 1905, que he podido consultar, tenía VII+716 pp.

ESTUDIOS SOBRE LA INFANCIA DE JESUS EN GENERAL

(Mt 1-2; Lc 1-2)

I. *Estudios completos de ambas Infancias*

- BALDI, D., *L'Infanzia del Salvatore*. Studio esegetico e storico sui primi due capitoli dei Vangeli di S. Matteo e di S. Luca (Roma, Ferrari, 1925).
- BORNHÄUSER, K., *Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu* (Gütersloh 1930).
- BROWN, R. E., *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977).
- BROWN, W. J., *The Gospel of the Infancy* (London, Milwaukee, 1923).
- DANIÉLOU, J., *Les Évangiles de l'enfance* (Paris, Seuil, 1967).
- GRIMM, J., *Das Leben Jesu nach den vier Evangelien dargestellt*. I: *Geschichte der Kindheit Jesu*. Tercera edición cuidada por TH. ZAHN (Regensburg, Pustet, 1906).
- HEISING, A., *Gott wird Mensch*. Eine Einführung in die Aussageabsicht und Darstellungsweise von Mt 1-2; Lk 1-2; 3,23-38 (Trier, Zimmer, 1967).
- HENDRICK, H., *Infancy Narratives* (London, Chapman, 1984) (Primera edición en Manila, East Arian Pastoral Institute, 1975).
- KNÖRZER, W., *Wir haben seinen Stern gesehen*. Verkündigung der Geburt Christi nach Lukas und Matthäus (Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1967) (Werkhefte zur Bibelarbeit, 11).
- LAURENTIN, R., *Les Évangiles de l'Enfance du Christ*. Vérité de Noël au-delà des mythes (Paris, Desclée, 1982).
- LAURENTIN, R., *Les Évangiles de Noël* (Paris, Desclée, 1985).
- LEONARDI, G., *L'Infanzia di Gesù nei vangeli di Matteo e di Luca* (Padova, Ed. Messaggero, 1975).
- MORRIS STEWART, A., *The Infancy and Youth of Jesus* (London, Melrose, 1905).
- ONOFRI, TEODORO, *La fanciullezza di Gesù nei Vangeli* (Roma, A.V.E., 1944).
- PERNOT, H., *Les deux premiers chapitres de Matthieu et de Luc* (Commentaire critique des Évangiles, 1) (Paris, Maissonneuve, 1948).
- PERROT, CH., *I racconti dell'Infanzia di Gesù*. Matteo 1-2; Luca 1-2 (Torino 1977).
- RASCO, E., *Synopticorum Quaestiones Exegeticae ad usum auditorum* (Romae, P.U.G., 1965-66), concretamente p.1-121.
- RICHARDS, H. J., *The First Christmas: Was Really happened?* (Mt 1-2; Lc 1-2) (London 1973).
- RIEDL, JOHANNES, *Die Vorgeschichte Jesu* (Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1968).

- TEODOROWICZ, J., *Von Bethlehem nach Nazaret* (Badenia in Karlsruhe, 1937) (Traducción del polaco.)
- VAN DER VAART SMIT, H. W., *Geboren zu Bethlehem. Weihnachten wie es wirklich war* (Düsseldorf, Patmos, 1963).
- VÖLTER, D., *Die evangelischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu* (Strasburg, Heitz, 1911).
- WAUGH, B., *Child of Nazaret* (London, Pitman, 1906).

II. Consideraciones generales o aspectos parciales

- AMMASSARI, A., *La famiglia del Messia. Note sugli Vangeli dell'Infanzia di Gesù*: BibOr 19 (1977) 195-203.
- ARANDA, J., *Los Evangelios de la Infancia de Jesús*: ScripTheol 10 (1978) 793-846.
- ARENSON, A., *Die Kindheitsgeschichte Jesu. Die beiden Jesusknaben* (Stuttgart, Der kommende Tag, 1921).
- ARON, ROBERT, *Les années obscures de Jésus* (Paris, Grasset, 1960). Hay versión española: *Los años oscuros de Jesús* (Madrid, Taurus, 1963).
- BALLESTEROS, F., *La valeur historique des récits de l'enfance*: Cah-CercErnRen 31 (1983) 11-19.
- BEILNER, W., *Die Kindheitsgeschichten der Evangelisten*: ThPrQ 117 (1969) 301-314.
- BENOIT, P., *Jésus et le Serviteur de Dieu*: EphThLov 40 (1975) 11-140.
- BISHOP, E. F., *Some Reflections on Justin Martyr and the Nativity Narratives*: EvQuart 39 (1967) 30-39.
- BLANCO, S., *Más sobre los Evangelios de la Infancia* (Recensión al libro de R. LAURENTIN, *Les Évangiles de l'Enfance du Christ*): EphMar 33 (1983) 325-334.
- BLIGH, J., *The Infancy Narratives* (Langley, St. Paul Publications, 1968) (Breves lecturas, meditaciones y oraciones.)
- BO REICKE, *Christ's Birth and Childhood*, en *From Faith to Faith*. Essays in Honor of DONALD G. MILLER (Pittsburgh, Pennsylvania, 1979) p.151-165.
- BONO, L., *L'Infanzia di Gesù nell'esegesi degli ultimi quarant'anni*: «Ministero Pastorale» 46 (1971) 16-23.
- BOX, G. H., *The Gospel narratives of the Nativity and the alleged influences of heathen ideas*: ZNW 6 (1905) 80-101.
- BROWN, R. E., *An Adult Christ at Christmas* (Collegeville, Liturgical Press, 1978).
- BROWN, R. E., *Gospel Infancy Narrative Research from 1976 to 1986*. Part I: *Matthew*: CBQ 48 (1986) 468-483. Part II: *Luke*: CBQ 48 (1986) 660-680.
- BROWN, R. E., *More polemical than instructive. R. Laurentin and the Infancy Narrative*: «Marianum» 47 (1985) 188-207.
- BRUNNER-TRAUT, E., *Die Geburtsgeschichte der Evangelien im Lichte*

- Ägyptischer Forschungen*: «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte» 12 (1960) 97-111.
- BURROWS, ERIC, *The Gospel of Infancy and other biblical Essays* (The Bellarmine Seires, VI) (London 1940) p.1-58.
- CARMIGNAC, J., *Scientifique? Oui o non?* «Marianum» 47 (1958) 177-187 (sobre el libro de LAURENTIN).
- CHARBEL, A., *Os Evangelhos da Infância di Cristo*: RevCulBib 9 (1985) 156-159 (sobre el libro de LAURENTIN).
- CHAUVIN, C., *L'Enfance du Christi d'après les traditions juives et chrétiennes* (Paris, Blond, 1904).
- CONRADY, L., *Die Quelle der kanonischen Kindheitsgeschichte Jesu* (Göttingen, Vandenhoeck, 1900).
- DERRET, J. D. M., *Further Light on the Narratives of the Nativity*: NT 17 (1975) 81-108.
- DIBELIUS, M., *Jungfrauensohn und Krippenkind*, en «Sitzungsberichte der Heidelberg. Akademie der Wissenschaften». Philos.-Hist. Klasse, 4 (1931-32).
- DIEGO, J. DE, *The Infancy Gospels and Christology*: «Collectanea Theologicae Universitatis Fujen» 10 (1978) 241-258 (en japonés).
- DÍEZ MACHO, A., *La historicidad de los Evangelios de la Infancia* (Madrid, Fe Católica, 1977).
- DURAND, A., *Noël. Précis illustré d'histoire religieuse* (Paris, Spes, 1927).
- DURAND, A., *L'enfance de Jésus Christ d'après les Évangiles canoniques* (Paris, Beauchesne, 1908).
- EEKHOUT, J. H., *De legenden van Jesus'kindsheit* (Nijkerk, Collenbach, 1940).
- ENSLIN, M. E., *The christian Stories of the Nativity*: JBL 59 (1940) 317-338.
- ERDMANN, G., *Die Vorgeschichten des Lukas und Matthäus Evangeliums und Vergils vierte Ekloge* (Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1932).
- FARMER, G., *Boyhood of Jesus*, en J. HASTINGS, *A Dictionary of Christ and the Gospels I* (Edinburgh, Clark, 1906) p.228-229.
- FIRPO, G., *Il problema cronologico della nascita di Gesù* (Biblioteca di cultura religiosa, 42) (Brescia, Paideia, 1983).
- FRAUENFELDER, R., *Die Geburt der Herrn. Entwicklung und Wendlung der Weihnachtsbilder vom christl. Altertum bis zum Ausgang des Mittelalters* (Leipzig, Hegner, 1939).
- FULLER, R. H., *The Conception-Birth of Jesus as a christological Moment*: JSNT 1 (1978) 37-52.
- GANCHÓ, C., *Evangelio de la infancia*, en *Enciclopedia de la Biblia* (Barcelona, Garriga, 1965) IV p.162-175.
- GOEBEL, S., *Kindheitsgeschichte Jesu Christi* (Neukirchen Erziehungsverein, 1920).
- GOENAGA, J. A., *Celebración de la Navidad y crítica de los Evangelios de la Infancia*: «Scriptorium Victoriense» 26 (1979) 5-42.

- GÖTTLER, I., *Lücken in der Kindheitsgeschichte Jesu und ihrer Füllung*: «Katechetische Blätter», n. serie 31 (1930) 530-535.
- GRESSMANN, H., *Das Weihnachtsevangelium auf Ursprung und Geschichte untersucht* (Göttingen, Vandenhoeck, 1914).
- GUIGNEBERT, CH., *La vie cachée de Jésus* (Paris, Flammarion, 1921).
- GUTTBROT, K., *Il Messaggio del Natale. Le tradizioni evangeliche su Mt 1-2 e Lc 1-2* (Torino, Marietti, 1937).
- HALEVY, J., *Notes évangéliques*: «Revue Sémitique» 10 (1902) 134-158; 213-240 (las genealogías de Jesús); 305-330; 11 (1903) 32-47 (concepción y nacimiento); 122-141 (los magos y Nazaret); 210-231.
- HERMANS, L., *De Bijbel Jezus'geboorte en jeugd* (1960). Traducción italiana bajo el título *L'Infanzia di Gesù nella Bibbia* (Ed. Paoline, 1969).
- HELLWIG, M. K., *The Dogmatic Implications of the Birth of the Messiah*: «Emmanuel» 84 (1978) 21-24.
- IBAÑEZ ARANA, A., *Sobre los Evangelios de la infancia de Jesús*: «Lumen» 17 (1968) 128-140.
- KATTENBUSCH, F., *Die Geburtsgeschichte Jesu als Haggada der Urchristologie*: «Theologische Studien und Kritiken» 102 (1930) 454-474.
- KOSNETTER, J., *Der Geschichtswert der Kindheitsgeschichte Jesu (Mt 1-2; Lk 1-2)*, en Festschrift FRANZ LOIDL, 3 Band (Wien 1971) p.73-93.
- LACONI, M., *I Vangeli dell'Infanzia nella duplice presentazione di Matteo (cc. 1-2) e Luca (cc. 1-2)*: RivAscMist 13 (1968) 31-43.
- LAURENTIN, R., *Les Évangiles de l'enfance*: «Lumière et Vie» 23 (1974) 84-105.
- LAURENTIN, R., *Exégèses réductives de l'Évangile de l'enfance*: «Marianum» 41 (1979) 76-100.
- LAURENTIN, R., *Vérité des Évangiles de l'enfance*: NRTh 105 (1983) 691-710.
- LEANNEY, *The Birth Narratives in St. Luke and St. Matthew*: NTS 8 (1961-62) 158-166.
- LEROY, M. V., *Évangiles de l'enfance*: RevThom 85 (1985) 131-139.
- LIENHARD, *Die Geburtsgeschichte Jesu Christi*: «Die Studierstube» 1 (1903) 256-258 (contra SOLTAU).
- LORTZING, J., *Altes und Neues von Christkind* (Paderborn, Schöning, 1930).
- MACHEN, J. GRESHAM, *New Testament Accounts of the Birth of Jesus*: PrincThRev 2 (1906) 37-81.
- MACHEN, J. GRESHAM, *The Virgin Birth of Christ* (New York 1930).
- McHUGH, J., *A new approach to the Infancy Narratives*: «Marianum» 40 (1978) 277-287 (sobre la obra de BROWN).
- MAGOUN, H. W., *The Story of the Nativity*: BibSac 84 (1927) 24-32.
- MALET, A., *Les Évangiles de Noël: mythe ou réalité?* (Paris 1970).
- MARSENGER, E., *Apologetisches zur Kindheitsgeschichte Jesu*: Theol-PraktQuart 68 (1914) 55-66.

- MARTIN, J., *People in the Jesus Story* (Edinburgh, St. Andrew Press, 1980).
- MICHL, J., *Evangelio de la Infancia*, en HAAG-AUSEJO, *Diccionario de la Biblia* (Barcelona, Herder, 1963) cols.646-649.
- MIYOSHI, M., *Zur Entstehung des Glaubens an die Jungfrauliche Geburt Jesu in Mt 1 und Lk 1*: «Annual of the Japanese Biblical Institute» 10 (1984) 33-62.
- MOLONEY, F. J., *The Infancy Narratives. Another View of Raymond Brown's «The Birth of the Messiah»*: ClerRev 64 (1979) 161-166.
- MONLOUBOU, L., *Lire aujourd'hui les Évangiles de l'enfance* (Prière et Vie. Croire aujourd'hui, 14) (Paris, Sènevé, 1971).
- MULHOLLAND, M. R., *The Infancy Narratives in Matthew and Luke of History, Theology and Literature*: BibArchRev 7 (1981) 46-59 (sobre el libro de BROWN).
- MUÑOZ IGLESIAS, S., artículos sobre *Anunciación y Benedictus*, en *Enciclopedia de la Biblia* (Barcelona, Garriga, 1963s); sobre *Anunciación, Degollación de los inocentes, Epifanía, Infancia de Jesús, Presentación y Visitación*, en *Enciclopedia Rialp*; y sobre *Evangelios de la infancia*, en *Nuevo Diccionario de Mariología* (Madrid, Ed. Paulinas, 1988) p.735-742.
- NELLESEN, E., *Zu den Kindheitsgeschichten bei Matthäus und Lukas*: TrierThZ 78 (1969) 305-309.
- OLDS, D., *Deux annotations à propos d'un grand livre*: «Marianum» 47 (1985) 208-224 (sobre el libro de LAURENTIN).
- ORY, A., *Een omstreden jeugd: Jezus'jeugverholen in het licht van functionele exegese* (Borgloon 1974).
- PARUZEL, H., *La infancia de Jesús*: «Biblia Revuo» 11 (1975) 133-149.
- RAVASI, G., *Introduzione alla lettura del Vangeli dell'Infanzia*: RivCIIIt 55 (1974) 23-30.
- RAVASI, G., *I Vangeli dell'Infanzia: Gesù vero Messia e Figlio di Dio*: RivCIIIt 55 (1974) 355-363.
- RESCH, A., *Das Kindheitsevangeliem nach Lukas und Matthäus* (Leipzig, Henrichs, 1897).
- ROSA, G., *Il Natale: Mito o Storia?*: «La Civiltà Cattolica» 110/1 (1959) 504-519 (contra SABA SARDI).
- ROSA, G., *Storia e teologia nei racconti dell'Infanzia di Gesù*: «La Civiltà Cattolica» 129 (1978) 521-537.
- RUMAK, J., *Ewangelia Dziecie ctwa P. Jezusa a krytycy* (El Evangelio de la infancia de Jesús ante los críticos): RuchBibLit 15 (1962) 344-352.
- SABA SARDI, F., *Il Natale ha 5.000 anni* (Milano, Sugar, 1958) (véase en contra ROSA).
- SALAS, A., *El Evangelio de Navidad*: «Razón y Fe» 208 (1983) 350-361.
- SCHEIFLER, J. R., *La vieja Navidad perdida. Estudio bíblico sobre la infancia de Jesús*: «Sal Terrae» 65 (1977) 835-851 (bastante negativo).

- SCHELKLE, K. E., *Die Kindheitsgeschichte Jesu*, en *Wort und Schrift* (Düsseldorf, Patmos, 1966) p.59-75, y en *Bible und Zeitgemässer Glaube II* (1967) p.11-36.
- SCHMIEDEL, P. W., *Über Jesu Geburt und die vierte Bitte der Vaterunser, gegenüber Riggenbach, Mader und Keppler*: SchwTheolZeit 32 (1915) 122-133.
- SCHNACKENBURG, R., *Die Geburt Christi ohne Mythos und Legende* (Grunewald-Mainz 1969).
- SCHÖFFEL, J. S., *Fragen um die Weihnachtsgeschichte*: «Das niederdt. Luthertum» 32 (1938) 371-376; 33 (1939) 3-10; 24-30.
- SCHRÖR, L., *Die Kindheitsgeschichte Jesu in exegetischer und dogmatischer Sicht*: «Christophorus» 23 (1978) 12-20.
- SCHUBERT, K., *Die Kindheitsgeschichte Jesu im Lichte der Religionsgeschichte des Judentums*: «Bibel und Liturgie» 45 (1972) 224-240.
- SEGALLA, G., *A proposito di due libri recenti sui Vangeli dell'Infanzia*: StudPat 30 (1983) 117-130 (sobre BROWN y LAURENTIN).
- SOLAGES, B. DE, *Réflexions sur les Évangiles de l'Enfance*: «Bulletin de Littérature Ecclésiastique» 72 (1971) 37-42.
- SOLTAU, *Die Geburtsgeschichte Jesu Christi*: «Die Studierstube» 1 (1903) 56-61.
- SPADAFORA, F., *La nascita del Redentore*: RivBibIt 1 (1953) 244-259.
- SPADAFORA, F., *Il Vangelo dell'Infanzia*: PalCl 59 (1980) 1076-1088.
- SPINETOLI, Ortensio da, *Introduzione ai Vangeli dell'Infanzia* (Brescia, Paideia, 1967) (Assisi, Cittadella, 21976).
- SPINETOLI, Ortensio da, *I Vangeli dell'Infanzia*, en *Enciclopedia delle Religioni* (Firenze 1970) II, cols. 1388-1398; *L'Infanzia di Gesù*, ibid., II, cols. 26-30.
- STÄHLIN, W., *Die Bedeutung der Kindheitsgeschichte Jesu*, en *Wissen und Weisheit* (Stuttgart 1973), pp.65-73.
- STAUFFER, E., *Jesus. Gestalt und Geschichte* (Bern, Francke, 1957).
- STEEDMANN, C. M., *Child's life of Jesus* (London, Jack, 1906).
- STEINMETZER, F. X., *Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi und ihr Verhältnis zur babylonischen Mythe* (Neutestamentliche Abhandlungen, 2,1-2) (Münster, Aschendorff, 1910).
- STEINMÜLLER, J., *The Infancy Gospels*: HomPastRev 76 (1975-76) n.º 3 (diciembre 1975) 25-28.
- SWEET, L. M., *The Birth and Infancy of Jesus Christ according to the Gospel Narratives* (Philadelphia, Westminster Press, 1906).
- TALBERT, C. H., *The Birth of the Messiah: A Review Article*: «Perspectives in Religious Studies» 5 (1978) 212-216.
- TAVARES, A. A., *As narrativas da Infância em Mt e Lc perante a crítica histórica*: EstJos 33 (1979) 11-25.
- THELLIER DE PONCHEVILLE, *L'enfance sacerdotale de Jésus* (Paris, Spes, 1938).
- THOMPSON, P. J., *The Infancy of St. Matthew and St. Luke compared*: «Studia Evangelica» I (Berlin, Akademie Verlag, 1959) (Texte und Untersuchungen, 73) p.217-222.

- TORRES, A., *Lecciones sacras sobre los Evangelios. I: La infancia del Señor* (Madrid, Escelicer, 1943).
- USENER, H., *Die Geburt und Kindheit Jesu*: ZNW 3 (1903) 9-21.
- USENER, H., art. *Nativity*, en CHEYNE-BLACK, *Encyclopaedia Biblica* (London, Black, 1902) III p.3340-3352.
- VALENCEJA, J. J., *Los Evangelios de la infancia. ¿Descripción histórica o expresión de fe?*: «Sal Terrae» 61 (1973) 943-947.
- VITTI, A., *Recenti studi sul Natale del Signore*: «La Civiltà Cattolica» 81 (1930) 518-530.
- VÖGTLE, A., *Das Evangelium und die Evangelien* (Düsseldorf, Patmos, 1971) especialmente p.43-102.
- WALLIS, G., *Die theologische Bedeutung der Wundergeburten im Alten und Neuen Testament*, en *De la Torah au Messie* (Mélanges HENRI CAZELLES) (Paris, Desclée, 1981) p.171-178.
- WETZEL, *Zur Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu*: «Glauben und Wissen» 7 (1909) 56-61.
- WICKINGS, H. P., *The Nativity Stories and Docetism*: NTS 23 (1976-77) 457-460.
- WINANDY, J., *Autour de la naissance de Jésus. Accomplissement et Prophétie* (Paris, Du Cerf, 1970).
- WORCESTER, E., *Studies in the Birth of the Lord* (New York, Scribner, 1932).
- ZEHREN, F., *Die Botschaft der Kindheitsgeschichte nach Matthäus und Lukas* (Klosterneuburg 1960).

SOBRE LA INFANCIA EN SAN MATEO

I. Estudios completos sobre Mateo 1-2

- KNÖRZER, W., *Wir haben seinen Stern Gesehen. Die Kindheitsevangelien* («Werkhefte zur Bibelarbeit», 11) (Stuttgart ²1968) 270 páginas.
- NELLESEN, E., *Das Kind und seine Mutter. Struktur und Verkündigung des 2 Kapitels im Matthäusevangelium* (Stuttgarter Bibelstudien, 39) (Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1969) 160 pp.
- NOLAN, B. M., *The Royal Son of God. The Christology of Matthew 1-2 in the Setting of the Gospel* (Orbis Biblicus et Orientalis, 23) (Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1979) 284 pp.
- PAUL, A., *L'Évangile de l'enfance selon Saint Matthieu* («Lire la Bible», 17) (Paris, Du Cerf, 1968) 191 pp.
- VÖGTLE, A., *Messias und Gottessohn. Herkunft und Sinn der matthäischen Geburts- und Kindheitsgeschichte* (Düsseldorf, Patmos, 1971) 88 pp. Traducción italiana: *Messia e Figlio di Dio* (Brescia, Paideia, 1976) 110 pp.
- TATUM, W. B., *The Matthean Infancy Stories. Their Form, Structure and Relation to the Theology of the First Evangelist* (tesis inédita defendida en la Universidad de Duke en 1966).

II. Consideraciones generales o aspectos parciales de Mateo 1-2

- BOERS, H., *Language Usage and the Production of Matthew 1,18-2,23*, en *Orientation by Disorientation*, in Honor of W. A. HEARDSLEE (Pittsburg, Pickwick, 1980) p.217-234.
- GAMBA, G. G., *Annotazioni in margine alla struttura ed al significato dottrinale di Mt 1-2*: BibOr 11 (1969) 5-24; 65-76; 109-123 (XXVI Semana Bíblica Española [Madrid 1969] p.59-99).
- HOMERSKI, J., *Teologiczne aspekty kompozycji literackiej Mateuszowej Ewangelii Dziecinstwa* (Aspectos teológicos de la composición literaria del Evangelio de la Infancia de Mateo): Rocznik Teologiczny 23 (1978) 51-57.
- IBÁÑEZ ARANA, A., *El Evangelio de la Infancia en Mt 1-2*: «Lumen» 18 (1969) 3-25.
- JULIO FÉLIX DEL NIÑO JESÚS, *Consideraciones acerca del Evangelio de la Infancia según San Mateo*: EstJos 14 (1960) 29-39.
- KNOCH, O., *Die Botschaft des Matthäusevangeliums über Empfängnis und Geburt Jesu vor dem Intergrund des Christusverkündigund des Neues Testaments*, en *Zum Thema Jungfrauengeburt* (Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1970) p.37-59.
- KRÄMER, N., *Die Menschwerdung Jesu Christi nach Matthäus (Mt 1)*. Sein Anliegen und sein literarisches Verfahren: «Biblica» 45 (1964) 1-50.
- LAURENTIN, R., *Approches structurales de Matthieu 1-2*, en *De la Torah au Messie* (Mélanges HENRI CAZELLES) (Paris, Desclée, 1981) p.383-416.
- LEROY, H., *Sein Name wird sein Emmanuel. Die Kindheitsgeschichte nach Matthäus*: «Bibel und Kirche» 19 (1964) 110-117.
- MARGOLIOUTH, D., *The Matthaean Narrative of the Nativity*: «The Expositor», 8.^a serie, 18 (1919) 272-283. (Muy negativo.)
- PERETTO, E., *Richerche su Mt 1-2*: «Marianum» 31 (1969) 140-247. Hay tirada aparte bajo el mismo título (Scripta Facultatis Theologiae Marianum, 25) (Roma, Marianum, 1970).
- PONTHOT, J., *L'Évangile de l'enfance selon S. Matthieu. Perspectives doctrinales de Mt 1-2*: «Revue Diocésaine de Tournai» 19 (1964) 615-637.
- QUIN, J. C., *The Infancy Narratives with special reference to Mt 1 and 2*: «Irish Biblical Studies» 9 (1987) 63-69.
- RASCO, E., *Matthew I-II: Structure, Meaning, Reality*, en *Studia Evangelica* (Texte und Untersuchungen, 102), vol.IV (Berlin, Akademie Verlag, 1968) p.214-230.
- SOUBIGOU, L., *L'Évangile de l'enfance selon S. Matthieu*: «L'Année Théologique» 9 (1948) 82-94.
- STENDAHL, K., *Quis et Unde? An analysis of Mt 1-2*, en *Judentum Urchristentum, Kirche* (Festschrift für J. JEREMIAS) (Beihefte zur ZNW, 26) (Berlin, Töpelmann, 1960) p.94-105.
- STRAMARE, T., *Son of Joseph from Nazareth. Problems Concerning Jesus' Infancy*: CahJos 26 (1978) 31-71. En buena parte traduc-

ción de su obra *Figlio di Giuseppe di Nazaret. Problemi dell'Infanzia di Gesù* (Rovigo 1972).

VIA, D. O., *Narrative World and Ethical Response: The Marvelous and Righteousness in Matthew 1-2*: «Semeia» 12 (1978) 123-149.

RACETTE, J., *L'Évangile de l'enfance selon saint Matthieu*: «Sciences Ecclésiastiques» 9 (1957) 77-85.

VICENT CERNUDA, A., *La dialéctica genno-tikto en Mt 1-2*: «Biblica» 55 (1974) 408-417.

VÖGTLE, A., *Das Schicksal des Messiaskindes. Zur Auslegung und Theologie von Mt 2*: «Bibel und Leben» 6 (1965) 246-279.

VÖGTLE, A., *Die Matthäische Kindheitsgeschichte*, en DIDIER, *L'Évangile selon Matthieu: Rédaction et théologie* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, XXIX) (Gembloux, Duculot, 1972) p.153-183.

ZINNIKER, F., *Probleme der sogenannten Kindheitsgeschichte bei Matthäus* (Fribourg, Paulus Verlag, 1972).

III. Fuentes de Mateo 1-2

¿Paganas?:

BOX, G. H., *The Gospel narratives of the Nativity and the alleged influence of heaten ideas*: ZNW 6 (1905) 80-101.

ERDMANN, G., *Die Vorgeschichten der Lukas- und Matthäus-Evangelioms und Vergils vierte Ekloge* (Göttingen, Vandenhoeck, 1932).

¿Historia y leyenda sobre Moisés?:

CAVALLETTI, S., *Gesù Messia e Mosè*: «Antonianum» 36 (1961) 94-101.

CROSSAN, D. M., *Structur and Theology of Mt 1,18-2,23*: CahJos 16 (1968) 119-135.

CROSSAN, J. D., *From Moses to Jesus: Parallel Themes*: «Bible Review» 2 (1986), cuad.2, p.18-27.

JEREMIAS, J., art. ΜΩΥΣΗΣ, en KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* IV (Stuttgart, Kohlhammer, 1942) 852-878, concretamente p.874s.

MUÑOZ IGLESIAS, S., *El género literario del Evangelio de la infancia en San Mateo*: EB 17 (1958) 243-273. Publicado también en *Sacra Pagina: Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica* (Paris-Gembloux 1959), vol.II, p.121-149.

WINTER, P., *Jewish Folklore in the Matthean Birth Story*: «The Hibbert Journal» 53 (1954-55) 34-42.

WANSBROUGH, H., *Event and Interpretation. VI: The Childhood of Jesus*: ClerRev 55 (1970) 112-119.

¿La Haggadah de Pascua sobre Israel-Labán?:

CAVE, C. H., *St. Matthew's Infancy Narrative*: NTS 9 (1963) 382-390.

- DAUBE, D., *The earliest structure of the Gospel*: NTS 5 (1958) 174-187.
 TUÑÍ, J. O., *La tipología Israel-Jesús en Mt 1-2*: EE 47 (1972) 361-376.

¿Recuerdos de María?:

- GOODMAN, F. W., *Sources of the First two chapters on Matthew and Luke*: ChQR 162 (1961) 136-143.

IV. Tradición y redacción en Mt 1-2

- DANIELI, G., *Le tradizioni di Mt 1-2 e loro origine* (Piacenza 1969).
 DAVIS, CH. TH., *Tradition and Redaction in Matthew 1,18-2,23*: JBL 90 (1971) 404-421.
 KNOX, W. L., *The Sources of the Synoptic Gospels* (Cambridge, University Press, 1953) II p.121-128.
 SEGALLA, G., *Una Storia annunciata. I racconti dell'infanzia in Matteo* (Brescia, Morcelliana, 1987).
 SOARES PRABHU, G. M., *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew. An Enquiry into the Tradition History of Mt 1-2* (Analecta Biblica, 63) (Rome, P.I.B., 1976).
 WALKER, W. O., *A Method for identifying Redactional Passages in Matthew on Functional and Linguistic Grounds*: CBQ 39 (1977) 76-93.

V. Relación de Mt 1-2 con el resto de Mateo

- CHARLIER, J. P., *Du berceau au tombeau. Préface et postface de l'évangile de Matthieu*: «La Vie Spirituelle» 133 (1979) 8-25; 172-191.
 FENTON, J. C., *Inclusio and Chiasmus in Matthew*: Studia Evangelica (Texte und Untersuchungen, 73) (Berlin, Akademie, 1959) I p.174-179.
 KRENT, E., *The Extent of Matthew's Prologue. Toward the Structure of the First Gospel (Mt 1,1-4,16)*: JBL 83 (1964) 409-414.
 MILTON, H., *The Structure of the Prolog to St. Matthew's Gospel*: JBL 81 (1962) 175-181.
 ROLLAND, P., *De la Genèse à la fin du monde. Plain de l'évangile de Matthieu*: BullTheolBib 2 (1972) 157-178.
 SEIZ, O. J. F., *Gospel Prologues: A common Pattern?*: JBL 83 (1964) 262-268.

VI. Sobre el género literario de Mt 1-2

- ASCHBECK, D., *The literary genre of Matthew 1-2*: «The Bible Today» 57 (1971) 572-578.
 BOURKE, M. M., *The Literary Genus of Matthew 1-2*: CBQ 22 (1960) 160-175.

- DERRET, J. D. M., *Midras in Matthew: HeythJourn* 16 (1975) 51-56.
- GOULDER, M. D., *Midrash and Lection in Matthew* (London, SPCK, 1974), concretamente p.228-242.
- MCMANARA, M., *God's Living Word: The Infancy Narratives and Midrash: DocLife* 18 (1968) 701-705.
- MALINA, B., *Mt 2 and Is 41,2-3: A possible Relationship: «Studii Biblici Franciscani Liber Annuus»* 17 (1967) 290-302.
- MUÑOZ IGLESIAS, S., *El género literario del Evangelio de la infancia en San Mateo: EB* 17 (1958) 243-273. Publicado también en *Sacra Pagina: Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica* (Paris-Gembloux 1959), vol.II, p.121-149.
- MUÑOZ IGLESIAS, S., *Literary Genre of the Infancy Gospel in Saint Matthew: «Theology Digest»* 9 (1961) 15-20 (resumen del anterior).
- MUÑOZ IGLESIAS, S., *Derás en Mt 1-2* (en prensa).
- PERROT, CH., *Les récits d'enfance dans la Haggada antérieure au II^e siècle de notre ère: RechScRel* 5 (1967) 481-518.
- THERIAULT, J. Y., *La Règle de Trois. Une lecture sémiotique de Mt 1-2: ScSpir* 34 (1982) 57-78.
- WRIGHT, A. G., *The Literary Genre Midrash: CBQ* 28 (1966) 105-138; 417-457. Se publicó en tirada aparte bajo el mismo título (New York, Alba House, 1968).

CAP. I: LAS CITAS DEL ANTIGUO TESTAMENTO EN MATEO 1-2

- BAUMSTARK, A., *Die Zitate des Mt.-Evangeliums aus dem Zwölfprophetenbuch: «Biblica»* 37 (1956) 296-313.
- BRIERRE-NARBONNE, J. J., *Exégèse midraschique des prophéties messianiques* (Paris, P. Geuthner, 1935) 217 pp.
- BRIERRE-NARBONNE, J. J., *Exégèse talmudique des prophéties messianiques* (Paris, P. Geuthner, 1934) 120 pp.
- BRIERRE-NARBONNE, J. J., *Exégèse targumique des prophéties messianiques* (Paris, P. Geuthner, 1936) 109 pp.
- BRIERRE-NARBONNE, J. J., *Exégèse zoharique des prophéties messianiques* (Paris, P. Geuthner, 1938) 140 pp.
- COLEMAN, R. O., *Mt's Use of the OT: «Southwestern Journal of Theology»* 5 (oct. 1962) 29-39.
- DANELLI, G., *Alcune considerazioni sull'argomento «ex vaticiniis V.T.» nell'apologetica di S. Matteo: «Divus Thomas»* 67 (1964) 335-347.
- DANIELLI, G., *Significato di «profezia messianica» presso S. Matteo, en Il Messianismo* (Atti della XVIII Settimana Biblica) (Brescia, Paideia, 1966) p.219-231.
- DREYFUS, F., *Saint Matthieu et l'Ancien Testament: «La Vie Spirituelle»* 101 (1959) 121-135.
- EDGAR, S. L., *Respect for Context in Quotations from the OT: NTS* 9 (1962/63) 55-62 (le responde MEAD).

- ELDRIDGE, V., *Typology - The Key to Understanding Matthew's Formula Quotations?* «Colloquium» 15 (1982) 43-51.
- FINDLAY, J. A., *The Book of Testimonies and the Structure of the First Gospel*: «The Expositor», VIII Series, 20 (1920) 388-400.
- FINDLAY, J. A., *The First Gospel and the Book of Testimonies*, en *Amicitiae Corolla* (A Volume of Essays presented to JAMES RENDELL HARRIS) (London 1933) p.57-71.
- FITZMYER, J. A., *The Use of Explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the New Testament*: NTS 7 (1960-61) 297-333.
- FRANCE, R. T., *The Formula Quotations of Matthew 2 and the Problem of Communication*: NTS 27 (1980-81) 233-251.
- GANCHO HERNÁNDEZ, C., *Las citaciones del Antiguo Testamento en los Evangelios sinópticos y en los rabinos*, en *XVII Semana Bíblica Española* (Madrid, Inst. «Francisco Suárez», 1958) p.3-82 (se ocupa de Mateo en p.21-36 y 50-65).
- GÄRTNER, B., *The Habakkuk Commentary and the Gospel of Matthew*: StTh 8 (1954) 1-24.
- GOLDINGAY, J., *The Old Testament and Christian Faith: Jesus and the Old Testament in Matt. 1-5, part I*: «Themelios» 8 (1982) 4-14.
- GUNDRY, R. H., *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel, with special reference to the messianic Hope* (NT Sup., 18) (Leiden, Brill, 1967), especialmente p.89-104.
- HARTMAN, L., *Scriptural exegesis in the Gospel of Matthew and the Problem of Communication*, en DIDIER, *L'Évangile selon Matthieu. Rédaction et Théologie* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovainiensium, XXIX) (Gembloux, Duculot, 1972), p.131-152.
- HYLLYER, N., *Matthew's Use of the Old Testament*: «Evangelical Quarterly» 36 (1964) 12-26.
- JOHNSON, S. E., *The biblical Quotations in Matthew*: HarvThRev 36 (1943) 135-153.
- KENT, H. A., *Matthew's Use of the Old Testament*: BibSac 121 (1964) 34-43.
- LAGRANGE, M. J., *Les citations de l'Ancien Testament, en su obra Évangile selon Saint Matthieu* (Paris 1923) p.CXVII-CXXIV.
- MCCASLAND, S. V., *Matthew twist the Scriptures*: JBL 80 (1961) 143-148.
- MCCONNELL, R., *The Authority and Use of the Old Testament in the Gospel of St. Matthew* (Basel, F. Reinhardt, 1969).
- MEAD, R. T., *A Dissenting Opinion about Respect for Context in Old Testament Quotations*: NTS 10 (1963-64) 279-289 (contra EDGAR).
- METZGER, B. M., *The Formulas Introducing Quotations of Scripture in the New Testament and the Mishnah*: JBL 70 (1951) 297-307.
- MOULE, C. F. D., *Fulfillment-Words in the New Testament: Use and Abuse*: NTS 14 (1967-68) 293-320.
- O'ROURKE, J. J., *The Fulfillment Text in Matthew*: CBQ 24 (1962) 394-403.

- PESCH, R., *Der Gottessohn im matthäischen Evangelien Prolog (Mt 1-2). Beobachtungen zu den Zitationsformeln der Reflexionszitate: «Biblica»* 48 (1967) 395-420.
- RENDELL HARRIS, J. (with the assistance of VACHER BURCH), *Testimonies* (Cambridge, University Press), Part I, 1916; Part II, 1920.
- ROTHFUCHS, W., *Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangeliums* (BWANT, 88) (Stuttgart, Kohlhammer, 1969). Cf. M. KARNETZKI, en TLZ 95 (1970) 587-589.
- SOARES PRABHU, G. M., *Matthew 4,14-16. A Key to the Origin of the Formula Quotations of Matthew: «Indian Journal of Theology»* 20 (1971) 70-91.
- SOARES PRABHU, G. M., *The formula quotations in the Infancy Narrative of Matthew* (Analecta Biblica, 63) (Roma, P.I.B., 1976).
- STENDAHL, K., *The School of Matthew and its Use of the Old Testament* (Uppsala, Almqvist, 1964). Hay otra edición (Philadelphia, Fortress, 1968).
- STRAMARE, T., *Il problema delle «citazioni di adempimento» in Matteo: BibOr* 18 (1976) 213-226 y CahJos 25 (1977) 107-117.
- STRECKER, G., *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus* (FRLANT, 82) (Göttingen, Vandenhoeck, 1962).
- TORREY, C. C., *Documents of the Primitive Church* (New York 1941) p.41-90, bajo el título *The Biblical Quotations in Matthew*.
- VAN CANGH, J. M., *La Bible de Matthieu: Les citations d'accomplissement: RevThLouv* 6 (1975) 205-211.
- VAN DODEWAARD, J. A. E., *La force évocatrice de la citation mise en lumière en prenant pour base l'Évangile de S. Matthieu: «Biblica»* 36 (1955) 482-491.
- VAN SEGBROECK, F., *Les citations d'accomplissement dans l'Évangile selon Matthieu d'après trois ouvrages récents*, en DIDIER, *L'Évangile selon Matthieu: Rédaction et Théologie* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, XXIX) (Gembloux, Duculot, 1972) p.107-130 (sobre GUNDRY, MCCONNEL, ROTHFUCHS).
- VENARD, L., *Citations de l'AT dans le NT*, en *Supplément au Dictionnaire de la Bible* (Paris, Letouzey et Ané, 1934) II p.23-51.

CAP. II: LA GENEALOGIA DE JESUS (Mt 1,1-17)

I. Sobre las genealogías bíblicas en general y sobre la doble genealogía de Jesús en Mt 1,1-17 y Lc 3,23-38

- ABEL, E. L., *The Genealogies of Jesus HO CHRISTOS: NTS* 20 (1974) 203-210.
- BACON, B. W., *Genealogies of Jesus Christ*, en HASTINGS, *A Dictionary of the Bible* (Edinburg, Clark, sin fecha) II p.137-141.

- BALDI, D., *L'Infanzia del Salvatore* (Roma 1925) p.150-192.
- BARNARD, P. B., *Genealogies of Jesus Christ*, en HASTINGS, A *Dictionary of Christ and Gospels* (Edinburgh, Clark, 1906) I p.636-639.
- BOWMAN, R. A., art. *Genealogy*, en *The interpreter's Dictionary of the Bible* II (New York-Nashville, Abingdon Press, 1962) p.362-365.
- BROWN, R. E., *Genealogy* (Christ), en *Interpreter's Dictionary on the Bible* (Nashville, Abingdon Press). Supplementary Volume (1976) p.354.
- CALMET, A., *Dissertatio de conciliatione genealogiarum Jesu Christi apud Mt et Lc*, en su *Commentarius in S. Scripturam* (Lucae 1736), vol.VII (de los Evangelios) p.425-434.
- CAZELLES, H., art. *Généalogie*, en *Catholicisme Hier-Aujourd'hui-De-main* (Paris, Letouzey et Ané, 1956) IV p.1811-1813.
- CLAVIER, H., art. *Généalogie de Jésus Christ*, en *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible* (Paris, «Je sers», 1932) p.468-470.
- CORNELY, R., *Introductio in utriusque Testamenti libros sacros* (Parisiis 1897) III p.195-201.
- DURAND, A., *L'enfance de Jésus Christ* (Paris 1908) p.198-216.
- EMMET, C. W., art. *Genealogy*, en HASTINGS, *Dictionary of the Bible* (Edinburgh, Clark, 1963) p.319s.
- HAAG, H., art. *Geschlechtsregister*, en H. HAAG, *Bibel Lexikon* (Zürich-Köln, Benzinger, 1951) p.561-563.
- HALEVY, J., *Notes évangéliques. III: Les généalogies de Jésus*: RevSem 10 (1902) 213-228.
- HEER, J. M., *Die Stammbäume Jesu nach Matthäus und Lukas. Ihre ursprüngliche Bedeutung und Textgestalt und ihre Quellen*: «Biblische Studien», 15,1-2 (Freiburg, Herder, 1910).
- HELVICUS, C., *De Genealogia Christi* (Giess 1620).
- HERVEY, A. CH., art. *Genealogy of Jesus Christ*, en SMITH, A *Dictionary of the Bible* (London, Murray, 1893) p.1145-1148.
- HOLZMEISTER, U., *Ein Erklärungsversuch der Lk-Genealogie*: ZKTh 47 (1923) 184-218.
- HOLZMEISTER, U., *Genealogiae Lucae (Lc 3,23-38)*: VD 23 (1943) 9-18.
- HOOD, R. T., *The Genealogies of Jesus*, en *Early Christian Origins. Studies in honour of H. R. WILLOUGHBY* (Chicago, Quadrangle, 1961) p.1-15.
- JOHNSON, M. D., *The Purpose of the Biblical Genealogies*. With special Reference to the Setting of the Genealogies of Jesus (New Testament Studies. Monograph Series, 8) (Cambridge, University Press, 1969).
- JOHNSON, M. D., art. *Genealogy of Jesus*, en *International Standard Bible Encyclopedia* (Grand Rapids, Eerdmann, 1982) II p.428-431.
- JULIUS AFRICANUS, *Carta a Aristides*. Ed. critica: *Die Briefe des Sextus Julius Africanus an Aristides und Origines*, por WALTER REICHARDT (Texte und Untersuchungen, 34/3) (Leipzig 1909).

- KAPLAN, CH., *Some New Testament Problems in the Light of Rabbinics and Pseudepigrapha. The Generation Schems in the Matthew 1,1-17; Luke 3,24ss.*: «Bibliotheca Sacra» 87 (1930) 465-471.
- KUHN, G., *Die Geschlechtsregister Jesu bei Lukas und Matthäus nach ihrer Herkunft untersucht*: ZNW 22 (1923) 206-228.
- LAMBERTZ, M., *Die Toledoth in Mt 1,1-17 und Lk 3,23ff.*, en *Festschrift F. Dornseiff* (Leipzig, VEB Bibliographisches Institut, 1953) p.201-225.
- LANGIUS, J. M., *Disputatio theologica de Genealogia Christi* (Altdorff 1703).
- LARRY OVERSTREET, R., *Difficulties of New Testament Genealogies*: «Grace Theological Journal» 2 (1981) 303-326.
- LÉON-DUFOUR, X., *Libro della genesi di Gesù Cristo*: RivBib 13 (1965) 223-237. Reproducido bajo el título *Livre de la Genèse de Jésus*, en *Études d'Évangile* (Paris, Seuil, 1965) p.47-61.
- LERLE, E., *Die Ahnenverzeichnisse Jesu. Versuch einer christologischen Interpretation*: ZNW 72 (1981) 112-117.
- LIVER, J., *El problema de la genealogía de la familia davídica después del período bíblico*: «Tarbiz» (1957) 229-254 (en hebreo).
- LYSER, P., *De Genealogia Christi* (Wittenberg 1629).
- MCLEAN, A. J.-GRANT, F. C., art. *Genealogy of Jesus Christ*, en HASTINGS-GRANT-ROWLEY, *Dictionary of the Bible* (Edinburgh, Clark, 1963) p.320-322.
- MCNEILLE, A. H., *The Genealogies of Joseph and the Virgin Birth*: «Theology» 8 (1924) 342-344.
- MASSON, J., *Jésus fils de David dans les généalogies de saint Matthieu et de saint Luc* (Paris, Téqui, 1982). Tesis defendida en el «Angelicum» en 1979.
- MARY, I., *Buch der Genesis Jesu Christi*: «Der grosse Entschluss» 14 (1958-59) 511-513.
- MANGENOT, E., *Les deux Généalogies de Notre-Seigneur*: RevClFran 66 (avril-juin 1911) 129-166.
- MEYSING, J., *Contribution à l'étude des généalogies bibliques. Techniques de composition des chronologies babyloniennes de déluge*: RevScRel 39 (1965) 209-227.
- MORETON, M. J., *The Genealogy of Jesus*, en *Studia Evangelica II* (Texte und Untersuchungen, 87) (Berlin, Akademie Verlag, 1964) p.219-224.
- NOLLE, L., *Old Testament Laws of inheritance and St. Luke's Genealogy of Christ*: «Scripture» 2 (1947) 38-42.
- OBERNHUMER, J., *Die menschliche Abstammung Jesu*: TheolPrak-Quart 91 (1938) 524-527.
- PATRIZZI, F. X., *De Evangelii libri tres* (Friburgi 1853). *Disertatio 9*.
- POUS, P., *Liber generationis Jesu Christi*: VD 5 (1925) 41-48.
- PRADO, J., art. *Genealogías de Jesucristo*, en *Enciclopedia de la Biblia III* (Barcelona, Garriga, 1963) p.754s.
- PRAT, F., art. *Généalogie de Jésus Christ*, en VIGOUROUX, *Dictionnaire de la Bible III* (Paris, Letouzey et Ané, 1903) cols.166-171.

- PRAT, F., *Jésus Christ. Sa vie, sa doctrine, son oeuvre* (Paris, Beauchesne, 1933) I: Note D: *La double généalogie de Jésus* p.507-512.
- RAMLOT, M. L., *Les généalogies bibliques. Un genre littéraire oriental* (Mt 1,1-17): *BibVieChret* 60 (1964) 53-70.
- SALDARINI, G., *La genealogia di Gesù*, en L. MORALDI, *I Vangeli* (Torino, Marietti, 1960) p.411-425.
- SANDERS, H. A., *The genealogies of Jesus*: *JBL* 32 (1913) 184-193.
- SCHLEYER, P., *Über die von Matthäus und Lukas mitgetheilten Genealogien Jesu Christi*: *TheolQuart* 18 (1836) 403-434; 539-566.
- SEETHALER, P., *Eine kleine Bemerkung zu den Stammbäume Jesu nach Matthäus und Lukas*: *BK* 16 (1972) 256-257.
- SPANHEIM, F., *Dubia Evangelica* (Genevae 1700) p.1-207.
- SPINETOLI, O., *Les généalogies de Jésus et leur signification*: *AssemSeig* II 9 (1974) 6-19.
- THROCKMORTON, B. H., art. *Genealogy (Christ)*, en *The Interpreter's Dictionary of the Bible* II (New York-Nashville, Abingdon Press, 1962) p.365-366.
- VOGT, P., *Der Stammbaum Christi bei den heiligen Evangelisten Matthäus und Lukas. Eine historische-exegetische Untersuchung* («Biblische Studien», 12,3) (Freiburg, Herder, 1907).
- VÖLTER, D., *Der Stammbaum Jesu nach Lukas*, en *Die evangelischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu* (Strasbourg, Heitz, 1911) p.61-75.
- VON SODEN, H., art. *Genealogies of Jesus in Matthew and Luke*, en *Encyclopedia Biblica*, de CHEYNE AND BLACK (London 1899-1903) II p.1666-1668.
- VOSS, G. J., *Dissertatio gemina: De J. C. genealogia. De annis quibus natus, baptizatus, mortuus* (Amsterlodami, Blaeu, 1643).
- VOSTÉ, J. M., *De duplici Genealogia Domini Nostri. Excursus de su obra Studia Theologiae Biblicae Novi Testamenti. I: De conceptione virginali Jesu Christi* (Romae, Collegio Angelico, 1933) p.83-110.
- WILSON, R. R., *The Old Testament Genealogies in Recent Research*: *JBL* 94 (1975) 169-189.
- WILSON, R. R., *Genealogy and History in the Biblical World* (New Haven-London, Yale University Press, 1977). Tesis defendida en la Universidad de Yale en 1972.
- YARDLEY, E., *The Genealogy of Jesus Christ* (London 1739).

II. Sobre Mt 1,1-17 en general

- AMMASSARI, A., *La Familia di Gesù*: *BibOr* 19 (1977) 195-203.
- ANDERSON, J. C., *Matthew: Gender and Reading. The Genealogy*: «Semeia» 28 (1983) 3-27.
- BROWN, R. E., *Matthew's Genealogy of Jesus Christ. A challending Advent Homily*: «Worship» 60 (1986) 483-490.
- BRUNS, J. E., *Matthew's Genealogy of Jesus*: «Bible Today» 1,15 (1964) 980-985.

- CARRASCO, J. A., *La genealogía de San Mateo 1,1-17 y sus implicaciones teológicas*: EstJos 28 (1974) 139-151.
- CHOPINEAU, J., *Un notarikon en Matthieu 1,1. Note sur la généalogie de l'Évangile de Matthieu*: ÉtudTheolRel 53 (1978) 269-270.
- DAVIS, CH. T., *The Fulfillment of Creation. A study of Matthew's Genealogy*: «Journal of American Academie of Religion» 41 (1973) 520-535.
- DUPONT, J., *La genealogia di Gesù secondi Matteo 1,1-17*: BibOr 4 (1962) 3-6.
- FORESTI, F., *Maria, genitrice del sabbato escatologico. Considerazioni sul significato di Mt 1,1-17*: BibOr 26 (1984) 31-45.
- GORDON, C. H., *Paternity at Two Levels*: JBL 96 (1977) 101.
- GORDON, C. H., *The Double Paternity of Jesus*: BibArchRev 4 (1978) 26-27.
- HAMMER, W., *L'intention de la généalogie de Matthieu*: ÉtudTheolRel 55 (1980) 305-306.
- MILAVEC, A., *Matthew's Integration of Sexual and Divine Begetting*: BTB 8 (1978) 108-116.
- MILTON, H., *The structure of the Prologo to St. Matthew's Gospel*: JBL 81 (1962) 175-181.
- MUSSIES, G. M., *Parallele to Matthew's Version of the Pedigree of Jesus*: NT 28 (1986) 32-47.
- NEWMAN, B. M., *Mt 1,1-18. Some Comment and suggested Restructuring*: BibTrans 27 (1976) 209-212.
- NINEHAM, D. E., *The Genealogy in St. Matthew's Gospel and its Significance for the Study of the Gospels*: BullJohnRylUnivLib 58 (1976) 421-444.
- ORSATTI, M., *Un saggio di teologia della storia. Egesi di Mt 1,1-17* (Studi Biblici, 55) (Brescia, Paideia, 1980).
- PASCUAL CALVO, E., *La genealogía de Jesús según S. Mateo*: EB 23 (1964) 109-149.
- SCHÖLLING, H., *Die Zahlung der Generationen im matthäischen Stammbaum*: ZNW 59 (1968) 261-268.
- STRAMARE, T., *Significato della genealogia di Gesù in Matteo*: BibOr 27 (1985) 205-214.
- STRAMARE, T., *Per un riesame della genealogie di Matteo*: BibOr 28 (1986) 3-13.
- TATUM, W. B., *The Origin of Jesus Messiah (Matt 1,1-18): Matthew's Use of the Infancy Traditions*: JBL 96 (1977) 523-535.
- VISCHER, W., *Comment arriva la naissance de Jésus Christ. Méditation sur le rôle de Joseph selon Mt 1,1-25*: ÉtudTheolRel 37 (1962) 365-370.
- VÖGTLE, A., *Die Genealogie Mt 1,2-16 und die matthäische Kindheitsgeschichte*: BZ 8 (1964) 45-58; 239-262; 9 (1965) 32-49. Recogido en su obra *Das Evangelium und die Evangelien. Beiträge zur Evangelien Forschung* (Düsseldorf, Patmos, 1971) p.57-102.
- WAETJEN, H. C., *The Genealogy as the Key to the Gospel according to Matthew*: JBL 95 (1976) 205-230.

III. Sobre el tema concreto de las mujeres en la genealogía

- BARTINA, S., *Las mujeres en la genealogía de Jesús*: «Lumen» 23 (1974) 397-412.
- BOHEMEN, N. VAN, *Gegevens over Maria in het Mattheus-Evangelie*: «Stand ven Maria» 38 (1962) 137-146.
- ENCISO VIANA, J., *Las mujeres en la genealogía de Jesús*, en *Por los senderos de la Biblia* (Madrid, Studium, 1957) II p.146-150.
- HEFFERNS, A. D., *The Four Women in St. Matthew's Genealogy of Christ*: JBL 31 (1912) 69-81.
- JEANNE D'ARC, SOEUR, *La promotion des femmes dans la généalogie de Jésus*: «Echanges» (1955) 2-4.
- MUÑOZ IGLESIAS, S., *Las mujeres en la genealogía de Jesús según San Mateo* (en prensa).
- SCHELKE, K. H., *Die Frauen im Stammbaum Jesu*: BibKirche 18 (1963) 113-115.
- SCHNIDER, F.-STENGER, W., *Die Frauen im Stammbaum Jesu nach Matthäus*. Strukturelle Beobachtungen zu Mt 1,1-17: BZ 23 (1979) 187-196.
- SPITTA, FR., *Die Frauen in der Genealogie des Matthäus*: ZWTh 54 (1912) 1-8.
- UBBINK, J. TH., *Waarom de vier vrouwen in Evang. Matt. c.1?*: «Theologische Studien» 31 (1913) 284-297.

IV. Estudios particulares por versículos

V.1:

- BARTINA, S., *Jesús, el Cristo, ben David, ben Abraham (Mt 1,1). Los apellidos de la Biblia y su traducción al castellano*: EB 18 (1959) 375-393.
- BROWN, R. E., *David Descent. Historically, was Jesus of the House of David?*, en *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977). Appendix II, p.505-512.
- BURGER, C., *Jesus als Davidsohn*. Eine traditionsgegeschichtliche Untersuchung (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament, 98) (Göttingen, Vandenhoeck, 1970).
- CHOPINEAU, A., *Un notarikon en Mat 1,1*. Note sur la généalogie de l'Évangile de Matthieu: ÉtudTheolRel 53 (1978) 269-270.
- FISCHER, L. R., *Can This Be the Son of David?*, en *Jesus and the Historian* (Written in Honour of ERNEST CADMAN COLWELL) (Philadelphia, Westminster Press, 1968) p.82-97.
- FITZMYER, J. A., *The Son of David Tradition and Mt 22,41-46 and Parallels*, en *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (London, Chapman, 1971). Se publicó originalmente bajo el título *The Dynamism of the Biblical Tradition*: «Concilium» 20 (1967) 75-97.

- GIBBS, J. M., *Purpose and Pattern in Matthew's Use of the Title «Son of David»*: NTS 10 (1963-64) 446-464.
- KINGSBURY, J. D., *The Title «Son of David» in Matthew's Gospel*: JBL 95 (1976) 591-602.
- LACH, JAN, *Jezus syn Dawida* (Warszawa 1973) 221 pp.
- LEUBA, J. L., *Note exégétique sur Matthieu 1,1a*: «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses» 22 (1942) 56-61.
- LOHSE, E., *Der König aus Davids Geschlecht*. Bemerkungen zur messianischen Erwartung der Synagoge, en *Abraham unser Vater* (Festschrift OTTO MICHEL) (Leiden, Brill, 1963) p.337-345.
- MICHAELIS, W., *Die Davidssohnschaft Jesu als historisches und kerygmatisches Problem*, en *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (Berlin, Evangelische Verlag, 1962) p.317-330.
- LOHSE, E., art. *υἱὸς Δαυὶδ*, en KITTEL-FRIEDRICHEN, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament VII* (Stuttgart, Kohlhammer, 1969) p.482-492.
- NEUGEBAUER, F., *Die Davidssohn Frage (Mark XII,35-37 par.) und der Menschensohn*: NTS 21 (1974-75) 81-108.
- RONDEAU, M. J., *Le «Commentaire des Psaumes» de Diodoro de Tarse, et l'exégèse antique du psaume 109/110*: «Revue d'Histoire des Religions» 176 (1969) 5-33; 153-188; 177 (1970) 5-33.
- STARBRUCK, C. C., *Exegesis of Mt 1,1*: BiblSac 38 (1881) 508-523.
- SUGL, A., *Der Davidssohn im Matthäus-Evangelium*: ZNW 59 (1968) 57-81, especialmente 62-69.

V.3:

- ASTOUR, M. C., *Tamar the hierodule*. An Essay in the Method of Vestigal Motifs: JBL 85 (1966) 185-196.
- BLOCH, R., «*Juda engendra Phares et Zera de Thamar*» (Mt 1,3), en *Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur de André Robert* (Paris, Bloud et Gay, 1957) p.381-389.

V.5:

- ABEL, F. M., *Les stratagèmes dans le livre de Josue*: RB 56 (1949) 321-339.
- BROWN, R. E., *Rachab in Mt 1,5 Probably Is Rahab of Jericho*: «Biblica» 63 (1982) 79-80.
- JEANNE D'ARC, SOEUR, *La prostituée, aïeule du Christ*: VieSpir 87 (1952) 471-477.
- KITTEL, art. *Rahab*, en HAUCK, *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* 16 (Leipzig, Hinrichs, 1905) 409s.
- LANGLAMET, F., art. *Rahab*, en *Supplément au Dictionnaire de la Bible* 9 (Paris 1979) cols.1065-1092.
- QUINN, J. D., *Is Rachab in Mt 1,5 Rahab of Jericho?*: «Biblica» 62 (1981) 225-228.
- VIDAL, J., art. *Rahab*, en *Enciclopedia de la Biblia VI* (Barcelona, Garriga, 1965) col.91.

WINDISCH, H., *Zur Rahabgeschichte* (Zwei Parallelen aus der klassischen Literatur): ZAW 37 (1917-18) 188-198.

ZAKOWITCH, Y., *Rahab als Mutter des Boas in der Jesus-Genealogie* (Matth 1,5): NT 17 (1975) 1-5.

V.6

NESTLE, E. S., *Salomo und Natan in Mt 1 und Lc 3*: ZNW 8 (1907) 72.

STEGEMANN, H., «Die des Uria»: *Zur Bedeutung der Frauennamen in der Genealogie von Matthäus 1,1-17, en Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt* (Festgabe K. G. KUHN) (Göttingen, Vandenhoeck, 1971) p.246-276.

V.8

MUNSTERBERG, R., *Damnatio Memoriae*: «Monatsblatt der Numismatischen Gesellschaft in Wien» 11 (1918) 31-37.

V.11

VÖGTLE, A., «Josias zeugte Jeconias und seine Brüder» (Mt 1,11), en *Lex tua Veritas* (Festschrift H. JUNKER) (Trier, Paulinus, 1961) p.307-313.

V.16

Sobre las diversas lecciones variantes:

BLAIR, H. A., *Matthew 1,16 and Matthaean Genealogy*: «Studia Theologica» II (Texte und Untersuchungen, 87) (Berlin, Akademie Verlag, 1964) p.149-154.

BOVER, JOSÉ M., ¿Cuál es la lección auténtica de Mt 1,16?: EE 13 (1934) 338-354.

FONSECA, L. G., «Jacob autem genuit Joseph, virum Mariae, de qua natus est Jesus, qui vocatur Christus» (Mt 1,16): VD 1 (1921) 66-71.

GLOBE, A., *Some Doctrinal Variants in Matthew 1 and Luke 2 and the Authority of the Neutral Text*: CBQ 42 (1980) 52-72.

GRIMME, H., *Der Schlussvers des Stammbaumes Jesu Christi. Eine philologische Studie*: BZ 20 (1932) 355-365.

HEER, J. M., *Die Stammbäume Jesu nach Matthäus und Lukas. Ihre ursprüngliche Bedeutung und Textgestalt und ihre Quellen*: «Biblische Studien» 15,1-2 (Freiburg, Herder, 1910).

LACH, S. T., *Studies in the Semitic Background to the Gospel of Matthew*: JQR 67 (1977) 195-217.

LOCHMANN, A., *Zur Beurteilung der Lesarten von Mt 1,16*: BZ 11 (1913) 161-167.

MADER, J., *Noch ein Wort zu Mt 1,16*: BZ 11 (1913) 281s.

METZGER, B. M., *On the citation of variant reading of Mt 1,16*: JBL 77 (1958) 361-363.

- METZGER, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (London-New York 1971) p.2-8.
- METZGER, B. M., *The Text of Matthew 1,16*, en *Studies in New Testament and Early Christian Literatur* (Essays in Honor of ALLEN P. WIKGREN) (Leiden, Brill, 1972) p.16-24.
- ROBERSTON, A. T., *The Text of Matthew 1,16*: «Biblical Review» 11 (1926) 345-355.

La lección curetoniana:

- CURETON, W., *Remains of a very Ancient Recension of the four Gospels in Syriac, hitherto unknown in Europe* (London 1858).
- BURKITT, F. C., *Evangelium Da'Mepharreshe. The Curetonian Version of the Four Gospels*. Vol. I: Text. Vol. II: Introduction and Notes (Cambridge, University Press, 1904).

La lección syro-sinaítica:

- BENSLY, R. L.-RENDELL HARRIS, J.-BURKITT, F. C., *The Four Gospels in Syriac transcribed from the Sinaitic Palimpsest* (Cambridge 1894).
- SMITH LEWIS, AGNES, *The Old Syriac Gospel or Evangelium Da-Mepharreshe* (London 1910).

Favorables a la syro-sinaítica:

- MCLEAN, A. J.-GRANT, F. C., art. *Genealogy of Jesus Christ*, en HASTINGS, *Dictionary of the Bibel* (Edinburgh, Clark, 1963) p.320-322.
- SANDERS, H. J., *The Genealogy of Jesus*: JBL 32 (1913) 184-193.
- SCHMIEDEL, P. W., *Jesu Geburt nach Matth 1,16*: SchwTheolZeit 31 (1914) 69-82.
- SCHMIEDEL, P. W., *Jesu Geburt nach Matth 1,16-25*: SchwTheolZeit 32 (1915) 16-31.
- VON SODEN, H. F., *Griechisches Neues Testament Text mit kurzem Apparat* (Göttingen, Vandenhoeck, 1913) p.1.

Contrarios a la syro-sinaítica:

- RIGGENBACH, E., *Matth 1,16 in der Probe der neuen Zürcher Bibel*: «Zürcherische Freitagzeitung» n.50 (1913).
- RIGGENBACH, E., *Bemerkungen zum Text von Mt. Eine Replik von Prof. D. EDUARD RIGGENBACH* in Basel: SchwTheolZeit 31 (1914) 241-249.
- SCHAUNBERGER, J., *Über die Echtheit der Lesung des Sinai-Syrers (Mt 1,16)*: TheolPrakQuart 78 (1925) 302-314.
- WOHLENBERG, recensión a la ed. crítica de VON SODEN, «Theologie der Gegenwart» 7 (1913) p.256-261.

Puede verse una larga discusión sobre el tema en «The Akademy» 46 (1894) 400-402, 424, 447s, 474s, 512s, 534-536, 556-558; 47 (1895) 13-15, 34s, 58s, 82, 103-105, 149-151, 172.

Sobre el presunto testigo favorable a la syro-sinaítica (*El diálogo de Timoteo y Aquila*), pueden verse:

- CONYBEARE, F., *The Dialogue of Athanasius and Zacchaeus and of Timothy and Aquila* (Anecdota Oxoniensia, Classical Series, part VIII) (Oxford 1898).
- CONYBEARE, F., *Three Early Doctrinal Modifications of the Text of the Gospel*: «Hibbert Journal» 1 (1902-1903) 96-113.
- GOODSPEED, E. J., *The Dialogue of Timothy and Aquila. Two Unpublished Manuscripts*: JBL 24 (1905) 58-78.
- GLOBE, A., *The Dialogus of Timothy and Aquila as Witness to a Pre-Cesarean Text of the Gospels*: NTS 29 (1983) 233-246.

V.17

Sobre el número de generaciones:

- BOX, G. H., *The Gospel narratives of the Nativity and the alleged influences of heathen ideas*: ZNW 6 (1905) 80-101.
- CROSS, F. M., *The Contribution of the Qumran Discoveries to the Study of the biblical Text*: IEJ 16 (1966) 89-90.
- HARTMANN, L., *Scriptural Exegesis in the Gospel of St. Matthew and the Problem of Communication*, en *L'Évangile de Matthieu* (Bibliotheca Ephemerides Theologicae Lovanienses, XXIX) (Gembloux 1972) p.150s.
- MOORE, G. F., *Fourteen Generations: 490 Years. An Explanation of the Genealogy of Jesus*: HarvTheolRev 14 (1921) 97-103.
- SKEHAN, P. W., *Wisdom's House*: CBQ 29 (1967) 162-180, concretamente p.179.

CAP. III: LA GENESIS DE JESUS (Mt 1,18-25)

I. Sobre el pasaje en su conjunto

- ALONSO, J., *La anunciación a San José*: «Sal Terrae» 55 (1967) 659-666.
- BALMORI, R., *Anuncio a José y misterio pascual*: EstJos 22 (1967) 187-201.
- BROWN, R. E., *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.122-164.
- BROWN, R. E., *The Annunciation to Joseph*: «Worship» 61 (1987) 482-492.
- CANTWELL, L., *The Parentage of Jesus: Mt 1,18-21*: NT 24 (1982) 304-315.
- CALKINS, A. B., *The justice of Joseph revisited*: HomPastRev 88 (1988) 8-19.
- CAZEAUX, J., *Prologue de Matthieu: «Tu l'apelleras Jésus». 2. L'annonce à Joseph*: «Vie Chrétienne» n.94 (febrero 1967) 8-12.
- CAZELLES, HENRY, *Joseph, père de Jésus d'après la Bible*: «Cahiers Marials» 20 (1975) 259-266.
- CHARUC, A., *La merveilleuse génération de Jésus (Matthieu 1,18-25)*: CollNamur 25 (1931) 465-474.

- GÉRMANO, J. M., *Nova et vetera in pericopam de sancto Joseph (Mt 1,18-25)*: VD 46 (1968) 351-360.
- GRAYSTON, K., *Matthieu 1,18-25: Essai d'interprétation*: RevTheol-Phil 23 (1973) 221-232.
- JOHNSON, S. L., *The Genesis of Jesus*: BibSac 122 (1965) 331-342.
- KRÄMER, M., *Die Menschenwerdung Jesu Christi nach Matthäus (Mt 1)*. Sein Anliegen und sein literarisches Verfahren: «Biblica» 45 (1964) 1-50.
- LEAL, J., *La misión de San José en la historia de Jesús (Mt 1,18-25)*: «Manresa» 41 (1969) 209-216.
- LÉON-DUFOUR, X., *L'annonce à Joseph, en Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert* (Paris, Bloud et Gay, 1957) p.390-397. Recogido en *Études d'Évangile* (Paris, Seuil, 1965) p.65-81.
- PÁRAMO, S., *La anunciación a San José (Mt 1,18-25)*: EstJos 28 (1974) 153-158.
- PELLETIER, A., *L'annonce à Joseph*: RechScRel 54 (1966) 67-68.
- PIRLOT, H., *L'analyse littéraire de Mt 1,18-25. État de la question*. Tesis defendida en Lovaina (1966), que no he podido manejar, pero que cita frecuentemente R. PESCH en su artículo de BZ 11 (1967) 79-95.
- RAATSCHEN, J. H., *Empfangen durch den Heiligen Geist. Überlegungen zu Mt 1,18-25*: «Theologische Beiträge» (Wuppertal) 11 (1980) 262-277.
- RAHNER, K., «Nimm das Kind und seine Mutter». *Zur Verehrung des hl. Joseph*: «Geist und Leben» 30 (1957) 14-22. Resumen inglés en «Theology Digest» 6 (1958) 169-173.
- RASCO, E., *El anuncio a José (Mt 1,18-25)*: CahJos 19 (1971) 84-103.
- SALAS, A., *José, el padre*: BibFe 6 (1980) 304-332.
- SCHNIDER, F.-STENGER, W., «Mit der Abstammung Jesu Christi verhielt es sich so...» *Structurale Beobachtungen zu Mt 1,18-25*: BZ 25 (1981) 255-264.
- SONITRAM, J. M., *Comentario a los versículos 18.19.20.21 del capítulo primero de San Mateo*: EstJos 3 (1949) 224-236; 4 (1950) 7-43.
- SOTTOCORNOLA, F., *Tradition and the Doubt of St. Joseph concerning Our Lady's Virginity*: «Marianum» 19 (1957) 127-141.
- SPARKS, I. A., *A new Uncial Fragment of St. Matthew*: JBL 88 (1969) 201-202.
- STRAMARE, T., *Giuseppe, «uomo giusto», in Mt 1,18-25*: RivBib 21 (1973) 287-300.
- VELASCO, L., *Personalidad y dignidad de San José* (La Habana 1961).
- VICENT CERNUDA, A., *El domicilio de José y la fama de María*: EB 46 (1988) 5-25.
- WANSBROUGH, H., *Event and Interpretation. VIII. The Adoption of Jesus*: «Clergy Review» 55 (1970) 921-928.

II. Estudios particulares sobre cada versículo

V.18

- BOVER, J. M., *Vida de Nuestro Señor Jesucristo* (Barcelona, Editorial Borgiana, 1956) p.119-128 (¿simplemente desposados o plenamente casados?).
- LEGRAND, J., *How was the Virgin Mary «like a Man»*. *A Note on Mt 1,18a and Related Syriac Christian Text*: NT 22 (1980) 97-107.
- HERRANZ MARCO, M., *Substrato arameo en el relato de la Anunciación a José*. I: «*Inventa est in utero habens de Spiritu Sancto*» (Mt 1,18): EB 38 (1979-80) 33-35.
- HOLZMEISTER, U., *De nuptiis Sancti Joseph*: VD 25 (1947) 145-149.
- TATUM, W. B., *The Origin of Jesus Messiah (Mt 1,1.18a)*. *Matthew's Use of the Infancy Traditions*: JBL 96 (1977) 523-535.

V.19

- BARTINA, S., *San José y el libelo de repudio (Mt 1,18-19)*: EstJos 16 (1962) 192-194.
- LEAL, J., «*José, su marido, como era bueno y no quería afrontarla, tenía pensado dejarla ocultamente*»: CB 9 (1952) 215-217.
- Concretamente sobre las apariciones en sueños:
- CAVALLETTI, S., *Sogno e profezia nell'Antico Testamento*: RivBib 7 (1959) 356-363.
- CAVALLETTI, S., *I sogni di San Giuseppe*: BibOr 2 (1960) 149-151.
- DULIÈRE, W. L., *La révélation par songe dans l'Évangile de Matthieu*, en «*Annuaire de l'Inst. de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves*» XIII (1953) (Mélanges S. LEVY) (Bruxelles 1955) p.665-670.
- EHRlich, E. L., *Der Traum im Alten Testament* (Beihefte zur ZAW, 73) (Berlin, Töpelmann, 1953).
- OSATE, J. A., *Las apariciones en sueños en San Mateo*: CB 6 (1949) 27-29.
- RICHTER, W., *Traum und Traumdeutung im AT*. Ihre Form und Verwendung: BZ 7 (1963) 202-220.
- SAUNERON, S., *Les songes et leur interprétation dans l'Égypte ancienne* (Paris, Seuil, 1959).
- STRAMARE, T., *I sogni di S. Giuseppe*: CahJos 19 (1971) 104-122.
- Sobre la «justicia» de San José:
- DESCAMPS, A., *Les justes et la justice dans les Évangiles et le Christianisme primitif, hormis la doctrine proprement paulinienne* (Louvain-Gembloux 1950).
- HILL, D., *A note on Matthew 1,19*: ExpTim 76 (1964-65) 133-134.
- IRIARTE, M. E., *José, el justo*: BibFe 6 (1980) 281-292.
- LÉON-DUFour, X., *Le Juste Joseph*: NouvRevTheol 81 (1959) 225-231.

- MOTTÉ, M., «*Mann des Glaubens*». *Die Gestalt Joseph nach dem Neuen Testament*: BibLeb 11 (1970) 176-189.
- PESCH, R., *Eine alttestamentliche Ausführungsformel im Matthäus-Evangelium*: BZ 10 (1966) 220-245; 11 (1967) 79-95.
- ROMANIUK, K., «*Józef maz sprawiedliwy...*» (*Mt 1,19*): CollTheol (Warsaw) 50 (1980) 25-34. Versión francesa del mismo artículo bajo el título: «*Joseph, son époux, qui était un homme juste et ne voulait pas la dénoncer...*» (*Mt 1,19*): ibid., p.123-131.
- SCHRENK, G., art. *δίκαιος*, en KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum NT II* (Stuttgart, Kohlhammer, 1935) p.184-193.
- SICARI, A. A., «*Joseph Justus*» (*Matteo 1,19*): *La storia dell'interpretazione e le nuove prospettive*: CahJos 19 (1971) 62-83.
- SPICQ, C., «*Joseph, son mari, étant juste...*»: RB 71 (1964) 206-214.
- TOSATO, A., «*Joseph, being a Just Man...*» (*Mt 1,19*): CBQ 41 (1979) 547-551.
- VAN ROEY, A., *Explicatur Mt 1,19*: CollMechl 18 (1948) 716-718.

V.20

- BARBAGLI, P., «*Joseph, fili David, noli timere accipere Mariam conjugem tuam...*», en *Maria in Sacra Scriptura* (Acta Congressus mariologici-mariani in Republica Domenicana anno 1965 celebrati) (Romae, Pont. Acad. Mar. Inter., 1967) vol.IV p.445-463.
- KRÄMER, M., *Zwei Probleme aus Mt 1,18-25*. «*Joseph, Sohn Davids, fürchte dich nicht Maria, deine Frau, zu dir zu nehmen*» (v.20). «*Er erkannte Sie nicht bis Sie einem Sohn gebar*» (v.25): «Salesianum» 26 (1964) 303-333.

V.21

- BOUTON, A., *C'est toi qui lui donneras le nom de Jésus*: AsemSeig 8 (1962) 37-50. Cf. ibid., 8 (1972) 17-25.
- DULIÈRE, L., *Inventaire de quarant-et-un porteurs de nom de Jésus dans l'histoire juive écrite en grec*: NT 3 (1959) 180-217.
- GERMANO, J. M., *Privilegium nominis messianici a S. Joseph imponendi* (*Is 7,14; Mt 1,21.23.25*): VD 47 (1969) 151-162.
- TAVARES, A. A., *Imposição do nome de Jesus e seu conteúdo teológico*: EstJos 28 (1974) 3-14.

V.23

Dios con nosotros:

- LA VERDIÈRE, E., «*God is with us*»: «Emmanuel» 93 (1987) 26-31.60.

Sobre el alcance del texto de Isaías 7,14:

- BEAUQUIER, G., *Le signe de l'Emmanuel*: RevAug 11 (1908) 529-561.
- BOYLAN, F., *The Sign in Isaiah VII,14*: IrThQuart 7 (1912) 203-215.

- BRATCHER, R. G., *A Study of Isaiah 7,14. Its Meaning and Use in the Masoretic text the Septuagint and the Gospel of Matthew*: BibTrans 9 (1958) 97-125.
- BRENNAN, J. P., *Virgin and Child in Isaiah 7,14*: «Bible Today» 1 (1964) 968-974.
- BRUNEC, M., *De sensu signi in Is 7,14*: VD 33 (1955) 257-266, 321-330; 34 (1956) 16-29.
- BURNEY, F. C., *The Sign of Emmanuel*: JTS 10 (1908-1909) 580-584.
- CEUPPENS, F., *De signo Emmanuelis*: «Angelicum» 23 (1946) 53-59.
- COLERAN, J., «Propter quod dabit Dominus ipse vobis signum» (Is VII,14): VD 17 (1937) 303-312.
- COLUNGA, A., *El vaticinio del Emmanuel*: CT 17 (1925) 345-361.
- COPPENS, J., *La Prophétie de la Almah (Is VII,14-17)*: EphThLov 28 (1952) 648-678 (copiosa bibliografia, p.648, nota 2).
- COPPENS, J., *Une Interprétation originale du Fils de la Almah*: EphThLov 33 (1957) 509-510.
- COPPENS, J., *La prophétie d'Emmanuel (Is VII,14-16)*, en *L'Attente du Messie* (Recherche Bibliques, 1) (Bruges-Paris, Desclée, 1958) p.39-50. (Responde a J. J. STAMM.)
- COPPENS, J., *L'interprétation d'Is VII,14 à la lumière des études les plus récents*, en *Lex tua Veritas* (Festschrift H. JUNKER) (Trier 1961) p.31-45.
- CRUVEILHIER, P., art. *Emmanuel*, en *Supplément au Dictionnaire de la Bible* II (Paris 1832-33) cols.1041-1049.
- DRIESSEN, G., *Isaias VII,10-20*: StudCath 8 (1931-32) 429-451.
- DUBARLE, A. M., *La conception virginale et la citation d'Is VII,14 dans l'Évangile de Matthieu*: RB 85 (1978) 362-380.
- DUMESTRE, M. L., *La prophétie de l'Emmanuel*: VieSpir 41 (1934) 129-145.
- FAHLGREN, K., *Ha'alma. En undersökning till Jes VII*: SvensExArsh 4 (1939) 13-24.
- FAITHFULL, R. C., *Immanuel (Is VII,14)*: ExpTim 32 (1920-21) 215-218.
- FEUILLET, A., *Le signe proposé à Achaz et l'Emmanuel (Is VII,10-25)*: RechScRel 30 (1939) 129-151.
- FOHRER, G., *Zu Jes 7,14 im Zusammenhang von Jes 7,10-22*: ZAW 68 (1956) 54-56.
- FULLERTON, K., *Immanuel*: AmJourSemLangLit 34 (1917-18) 256-283.
- GORDON, C. H., *Almh in Isaiah 7,17*: JourBibRel 21 (1953) 106.
- GOTTWALD, N. K., *Immanuel as the Prophet's Son*: VT 8 (1958) 36-47.
- GRAY, G. B., *The Virgin Birth in relation to the Interpretation of Isaiah VII,14*: «The Expositor», Series VIII, 1 (1911) 289-308.
- GUSKEL, H., *Immanuel*, en *Religion im Geschichte und Gegenwart* III (1929) p.194-195.
- GUTHE, H., *Zeichen und Weissagung in Jes VII,14*, en *Festschrift Wellhausen* (1914).

- JUNKER, H., *Erklärung der Weissagung von Emmanuel*: «Pastor Bonus» 49 (1938) 240-251.
- KEULENAER, J. DE, *De praedictione conceptionis virginalis Mariae apud Is VII,13-17*: CollMechl 5 (1931) 412-419.
- KILIAN, R., *Die Geburt des Immanuel aus der Jungfrau*, en *Zum Thema Jungfrauengeburt* (Stuttgart 1970) p.9-35.
- KIPPER, B., *Vaticinio de Emmanuel (Is 7,14)*: RevCultBib 2 (1958) 224-232.
- KÖHLER, L., *Zum Verstandnis von Jes 7,14*: ZAW 67 (1955) 48-50.
- KRAELIN, E. G., *The Immanuel Prophecy*: JBL 50 (1931) 277-297.
- LACHEMAN, E. R., *À propos of Isaiah 7,14*: JourBibRel 22 (1954) 42.
- LAGRANGE, M. J., *La Vierge et Emmanuel*: RB 1 (1892) 481-497.
- LATTEY, C., *The Emmanuel Prophecy. The Term 'almah in Is VII,14. Various Interpretations of Is VII,14*: CBQ 7 (1946) 369-376.
- LEHMANN, E., *Immanuel-Propfete*, en *Studies tilegnede Professor Frants Buhl* (1925) p.98ss.
- LINDBLOM, J., *A Study of Immanuel Section in Is 7,1-9,6* (Lund 1957).
- MCMAMARA, M., *The Emmanuel Prophecy and Its Contexts*: «Scripture» 14 (1962) 118-125; 15 (1963) 19-23; 80-88.
- MOWINCKEL, S., *Immanuelprophetien Jes VII: Streiflys fra Ugarit I*: NorskTeolTidsskrift 42 (1941) 129-158.
- MURILLO, L., *Emmanuel*: VD 3 (1923) 8-13.
- MURILLO, L., *Emanuel. El vaticinio de Is VII,1-16*: EB 4 (1929) 65-94.
- DEL OLMO LETE, G., *La profecía del Emmanuel (Is 7,10-17). Estado actual de la interpretación*: EphMar 22 (1972) 357-385.
- PALMARINI, N., *Emmanuelis prophetia et bellum syro-ephraimiticum (Is 7,10-25)*: VD 31 (1953) 322-334.
- PASCUAL, BARTOLOMÉ, *Razón del anuncio de la virginidad de la madre del Emmanuel en Is VII,14*: AnSacTarrac 7 (1931) 171-196.
- PERRELLA, G. M., *L'Emmanuele. Senso messianico*: PalCle 17 (1938) 217-222.
- PERRET, S., *La Prophétie d'Emmanuel, Is VII,13s*: RevPratApol 11 (1910) 81-99.
- POWER, E., *The Emmanuel Prophecy of Isaiah*: IrEcclRec 70 (1948) 289-304.
- PRADO, J., *La madre del Emmanuel*: «Sefarad» 21 (1961) 85-114.
- REHM, M., *Der königliche Messias im Lichte der Immanuel-Weissagen des Buches Isaias* (Eichstätter Studien, 1) (Kevelaer 1968).
- REHM, M., *Das Wort 'almah in Is 7,14*: BZ 8 (1964) 89-101.
- RIDEZ, L., *Le messianisme des deux oracles d'Is 7,14-17 et 8,23-9,6* (Lille 1957).
- SCHULZ, A., *'Almah*: BZ 23 (1935-36) 229-241.
- STAMM, J. J., *La prophétie d'Emmanuel*: RevTheolPhil 32 (1944) 97-123.
- STAMM, J. J., *Die Immanuelweissagung. Ein Gespräch mit E. Hammershaimb*: VT 4 (1954) 20-23.
- STAMM, J. J., *Neuere Arbeiten zum Immanuelproblem*: ZAW 68 (1956) 46-54.

- SUTCLIFFE, E. F., *The Emmanuel Prophecy of Isaias*: EE 34 (1960) 753-765.
- TEN BOKUM, L., *De Emmanuel bij Isaias VII,14-16*: NedKatStemm (1907) 166-176.
- TOBAC, E., art. *La prophétie de la naissance d'Emmanuel*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique* 8 (1924) 50-66.
- TOURNAY, R., *L'Emmanuel et sa Vierge-Mère*: RevThom 55 (1955) 249-258.
- VACCARI, A., *De signo Emmanuelis (Is VII,14)*: VD 17 (1937) 45-49.
- VAN DER PLOEG, J., *Interpretatio Cap. VII Isaiae*: CollTornac 28 (1933) 330-335.
- VAN DER PLOEG, J., *De Emmanuel-prophetieën uit het Boek Isaias*: ThomTijdsch (1933) 356-387; 533-562.
- VAN HOONACKER, A., *De maagdelijke ontvangenis en geboorte van den Messias bij Isaias VII,14*, en *Handeligen VI. Maria-Congres te Brussel*, I (Bruxelles 1922) 148-160.
- VAN HOONACKER, A., *La prophétie relative à la naissance d'Immanuel, Is VII,14ss*: RB, nouv. sér. I (1904) 374-376.
- VELLA, G., *Isaia 7,14 e il parto verginale del Messia*, en *Il Messianismo* (Atti della XVIII Settimana Biblica) (Brescia 1966) p.85-93.
- VRIES, I. DE, *Sensus messianicus Is VII,13-16 ex contextu confirmatur*: VD 7 (1927) 342-348; 373-376.
- WILLIS, J. T., *The Meaning of Isaiah 7,14 and Its Application in Matthew 1,23*: RestQuart 21 (1978) 1-18.

V.25

- BULCKE, M., *The translator's Theology. A response to «Taking Theology Seriously in the Translation Task»*: BibTrans 35 (1984) 134s.
- GERMANO, J. M., «*Et non cognoscebat eam donec...*» *Inquisitio super sensu spirituali seu mystico Mt 1,25*: «Marianum» 35 (1973) 184-240.
- HERRANZ MARCO, M., *Substrato arameo en el relato de la Anunciación a José. II: «Et non cognoscebat eam donec peperit Filium» (Mt 1,25)*: EB 38 (1979-80) 237-268.
- HOFMANS, F., *Maria Altijd maagd*: CollBrugGand 8 (1962) 475-494; 9 (1963) 53-78.
- KRÄMER, M., *Zwei Probleme aus Mt 1,18-25*: «Joseph, Sohn Davids, fürchte dich nicht Maria, deine Frau, zu dir zu nehmen» (v.20); «Er erkannte Sie nicht bis Sie einen Sohn gebar» (v.25): «Salesianum» 26 (1964) 303-333.
- PEINADOR, M., «*Et non cognoscebat eam donec peperit*» (Mt 1,25): EB 8 (1949) 355-363. Publicado también en *Temas de Mariología Bíblica* (Madrid, Cocusa, 1963) p.123ss.
- SALVONI, F., «*Finchè non ebbe partorito un figlio*»: RicBibRel 4 (1969) 11-43.
- TAVARES, A. A., *Da Mariologia a Cristologia (Mt 1,25)* (Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, 1972). Tesis doctoral en el

Aquinas (Angelicum, Roma), dirigida por el P. Salguero, bajo el título *Estudo de Mt 1,25 na tradição patrística e nas perspectivas da exegese actual*.

THIBAUT, R., «*Et non cognoscebat Eam*» (Mt 1,25): *NouvRevTheol* 59 (1932) 255-256.

VÖGTLE, A., *Mt 1,25 und die Virginitas B. M. Virginis post partum*: *TheolQuart* 147 (1967) 28-39. Publicado también en *Maria in Sacra Scriptura* (Actas del Congreso Mariológico-Mariano celebrado en la República Dominicana en 1965) (Romae, Pont. Acad. Mar. Intern., 1967) vol.IV p.433-443.

III. Cuestiones particulares

Sobre la sospecha de ilegitimidad:

GOLDSTEIN, M., *Jesus in the Jewish Tradition* (New York, Macmillan, 1950).

MCARTHUR, H. K., *Son of Mary*: *NT* 15 (1973) 38-58.

SCHABERG, J., *The illegitimacy of Jesus. A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives* (San Francisco, Hasper, 1987).

STAUFFER, E., *Jeschu ben Mirjam (Mk 6,3)*, en *Neotestamentica et Semitica* (In honour of M. BLACK) (Edinburgh, Clark, 1969) p.119-128.

Sobre la concepción virginal contenida en el pasaje:

A favor:

BROER, I., *Die Bedeutung der «Jungfrauengeburt» in Matthäus-Evangelium*: *BibLeb* 12 (1971) 248-260.

FITZMYER, J. A., *The virginal conception of Jesus in the New Testament*: *ThSt* 34 (1973) 541-575.

FREITAS FERREIRA, J., *Conceição Virginal de Jesus* (Analecta Gregoriana, 217) (Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1980).

GRELOT, P., *La naissance d'Isaac et celle de Jésus. Sur une interprétation «mythologique» de la conception virginale*: *NouvRevTheol* 94 (1972) 462-487; 561-585.

PIPER, O. A., *The Virgin Birth. The Meaning of the Gospel Accounts*: «Interpretation» 18 (1964) 131-148.

TAVARES, A. A., *A conceição virginal em Questão*: «Didaskalia» (Revista da Faculdade de Teologia de Lisboa) II (1972) 287-289.

VIETOR, C., *Beitrag zur Glaubwürdigkeit der Geburtsgeschichte Jesu*: «Glauben und Wissen» 5 (1907) 344-346.

En contra:

MILAVEC, A., *Mathew's Integration of Sexual and Divine Begetting*: *BibTheolBull* 8 (1978) 108-116.

SALAS, A., *José, el padre*: *BibFe* 6 (1980) 304-332.

SALVONI, F., *Verginità di Maria. Leggende e verità: dal Vangelo al*

- catechismo olandese* (Genoa, Lanterna, 1969). Cf. críticas de G. M. ROSCHINI: PalCl 53 (1974) 1490-1508, y de M. HERRANZ MARCO: EB 38 (1979-1980) p.250-254.
- WALKER, T., *Is not this the Sohn of Joseph?* (London, Clarke, 1938). Cf. recensión sin firma en ExpTim 49 (1937-38) 305.

CAP. IV: LA ADORACION DE LOS MAGOS (Mt 2,1-12)

I. Estudios de conjunto sobre el pasaje:

- BEAURREDON, *L'Adoration des Mages et les questions qu'elle soulève: «Revue du Monde catholique»* (1907), 15 de enero.
- BERTRAM, R. W., *An Epiphany Crossing-Programming Matthew 2,1-12 for Readers Today: «Currents in Theology and Mission»* 7 (1980) 328-336.
- BETTENCOURT, E., *Os Magos. Herodes e Jesus: RevCulBib* 5 (1968) 30-42.
- BREUER, *Menschen um Jesus. Betrachtungen über Math 2,1-12: «Jesu Dienst»* 15 (1935) 281-285.
- BROWN, R. E., *The Meaning of the Magi: The Significance of the Star: «Worship»* 49 (1975) 574-582.
- BRUNS, J. E., *The Magi Episode in Mt 2: CBQ* 23 (1961) 51-54.
- BUTTIGNONI, G., *Quando vennero a Betleme i Magi?: PalCl* 14 (1935) 131-134.
- DEISSMANN, A., *Die Ambetung der Hirten und die Ambetung der Weisen: «Der Lutherring»* 16 (1834) 377-382.
- DENIS, A. M., *L'Adoration des Mages vue par S. Matthieu: Nouv-RevTheol* 82 (1960) 32-39.
- DIETERICH, A., *Die Weisen aus dem Morgenlande: ZAW* 3 (1902) 1-14.
- DUCHESNE-GUILLEMIN, *Die drei Weisen aus dem Morgenlande und die Ambetung der Zeit: «Antaios»* 7/3 (1965-66) 234-252.
- FRAENKEL, S., *Zu Mt 2: NZW* 8 (1907) 241s.
- GAECHTER, P., *Die Magierperikope (Mt 2,1-12): ZKTh* 90 (1968) 257-295.
- GALBIATI, E., *Esegesi degli Vangeli festivi: L'Adorazione dei Magi (Mt 2,1-12): BibOr* 4 (1962) 20-29.
- GALBIATI, E., *L'Episodio dei Magi. Storia della salvezza e profezia: RivCIt* 47 (1966) 723-730.
- GINEBRA, P., *L'adoració dels magis: «Lo Missatger»* 27 (1919) 27-30.
- GRELOT, P., *Adoración de los magos, en Enciclopedia de la Biblia I* (Barcelona, Garriga, 1963) 180s.
- HALEVY, J., *Notes évangeliques: RevSem* 11 (1903) 122-141.
- HÄNSLER, H., *Der Stern der Weisen: «Theologie und Glaube»* 17 (1925) 745-783.
- HILDESHEIM, J., *Die Legende der heiligen drei Königen* (Köln 1960).
- HOUDOUS, E., *The Gospel of the Epiphany: CBQ* 6 (1944) 69-84.
- HUGHES, D. W., *The Star of Bethlehem Mystery* (London 1979).

- KEULENAER, J., *De adventu Magorum in Bethlehem juxta Evangelium S. Matthaei 2,1-12*: CollMechl 9 (1935) 44-58.
- KLINGELE, O. H., *Jene drei Männer, die zur Krippe zogen*: «Das Heilige Land in Vergangenheit und Gegenwart» 2 (1962) 33-42.
- LEGRAND, L., «*Vidimus Stellam ejus in Oriente*»: ClerMont 23 (1959) 377-384.
- LUTHER, W., *Der Stern von Bethlehem* (1911).
- MANN, C. S., *Epiphany - Wise Men or Charlatans?*: «Theology» 61 (1958) 495-500.
- MANNS, F., *C'è da credere ancora ai Magi?*: «La Terra Santa» 55 (1979) 4-7.
- MUÑOZ IGLESIAS, S., *Herodes y los Magos*: CultBib 3 (1946) 124-127.
- MUÑOZ IGLESIAS, S., *Venez, adorons-le!*: AssembSeig 13 (1962) 31-44. El mismo artículo bajo el título *Les Mages et l'étoile*: AssembSeig 12 (2.^a série) (1969) 19-31.
- NOGARA, J., *I magi a Betleme e la strage degli Innocenti*: Serie de artículos en «La Scuola Cattolica», años 1903 y 1904, que promete publicar en libro aparte. No he logrado encontrarlo.
- PATSCH, J., *Die Magier aus dem Morgenland*: TheolPraktQuart 105 (1957) 1-8.
- RICHARD, H. J., *The Three Kings*: «Scripture» 8 (1956) 23-28.
- SALAS, A., *Jesús, esperanza de los gentiles, en Mt 2,1-12*, en *XX Semana Bíblica Española* (Madrid, Inst. «Francisco Suárez», 1971) p.104ss.
- SALVONI F., *La visita dei Magi e la fuga in Egitto*: RicBibRel 14 (1979) 171-201.
- SCHMAHL, G., *Magier aus dem Osten und die Heiligen Drei Könige*: TrierTheolZeit 87 (1978) 295-303.
- SOUBIGOU, L., *A narração da Epifania segundo São Mateus*: RevCult-Bib 4 (1967) 104-110; 5 (1968) 8-14.
- STRANGE, M., *King Herod the Great in a Representative Role*: «Bible Today» 1-6 (1962-63) 188-193.
- STROBEL, A., *Der Stern von Bethlehem. Ein Licht in unserer Zeit?* (Fürth/Bay, Flacius Verlag, 1985).
- SZLAGA, J., *Perykopa o magach w strukturze Mt 1-2* (El pasaje de los Magos en la estructura de Mt 1-2): ÉtudThéolVars 17 (1979) 71-77.
- TESTA, E., «*Abbiamo visto la sua stella in Oriente*»: «La Terra Santa» 40 (1964) 11-20.
- WIJNAARDS, J. N. M., *The Episode of the Magi and Christian Kerygma*: «Indian Journal of Theology» 16 (1967) 30-41.
- ZANI, L., *Influsso del genere letterario midrásico su Mt 2, 1-12*: StudPat 19 (1972) 257-320. Extracto de su tesis doctoral en la Pont. Univ. Gregoriana, publicado aparte, con introducción y bibliografía, bajo el título «*Abbiamo visto la sua stella*». *Studio su Mt 2,1-12* (Padova 1973).
- ZUVIC, M., *Zvijezda Mudraca Mt 2,1-12* (Godine, Makt, 1941).

II. *Los Magos: Naturaleza y procedencia*

- AZIZ, P., *Les Mages: époque de leur arrivée à Bethléhem et leur nationalité*: «Al-Masrik» (1904) 12-18.
- BISHOP, E. F. F., *Some Reflections on Justin Martyr and the Nativity Narrative*: «Evangelical Quarterly» 19 (1967) 30-39.
- BONACCORSI, G., *Chi erano i magi?*: «Rivista storico-critica delle scienze teologiche» 1 (1905) 24-40.
- CASARTELLI, L. C., *The magi. A footnote to Mt 2,1*: «Dublin Review» 131 (1902) 362-379.
- CLARKE, W. K. L., *Divine Humanity* (London, SPCK, 1936) p.45-51.
- CLARKE, W. K. L., *The Rout of the Magi*: «Theology» 27 (1932) 72-80.
- CLEMEN, C., art. *μάγοι*, en PAULY-WISSOWA-KROLL, *Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft* XIV/1 (Stuttgart, Metzler, 1930) 509-518.
- CHARBEL, A., *Mt 2,1.7: Os Reis Magos eram Nabateus?*: *RevCultBib* 8 (1971) 96-103.
- CHARBEL, A., *Mt 2,1.7: I magi erano Nabatei?*: *RivBibIt* 20 (1972), fasc. suppl., 571-583.
- CHARBEL, A., *Mt 2,1-12: Os magos no ambiente do Reino Nabateu*: *RevCultBib* 7, nueva serie (1938) 90-100. Versión italiana del mismo bajo el título *Matteo 2,1-12: I magi nella cornice del regno nabateo*: *StudPat* 32 (1985) 81-88.
- DELLING, G., art. *μάγος*, en KITTEL-FRIEDRICH, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart, Kohlhammer, 1942) vol.IV p.362.
- GRAY, L. H., *The Wise Men from the East*: *ExpTim* 25 (1913-14) 256-257.
- LECLERCQ, H., art. *Mages*, en *Dictionnaire d'archéologie chrétienne* X/1 (Paris, Letouzey et Ané, 1931) cols.980-1067.
- MCMANARA, M., *Were the Magi Essenes?*: *IrEcclRec* 110 (1968) 305-328.
- METZGER, B. M., *The Names of the Wise Men*, en las p.79-85 de su estudio *Names for the Nameless in the New Testament*, en *Kyriakon* (Festschrift JOHANNES QUASTEN) (Münster, Aschendorff, 1970) p.79-99.
- MESSINA, G., *Der Ursprung der Magier und die zarathustrische Religion* (Roma, P.I.B., 1930).
- MESSINA, G., *Una presunta profezia di Zoroastro sulla venuta del Messia*: «Biblica» 14 (1933) 170-198. Reproducido íntegramente en las p.56-85 de su obra *I Magi a Belleme e una predizione di Zoroastro* (Roma, P.I.B., 1933) (Biblica et Orientalia, 3).
- MESSINA, G., «*Ecce Magi ab Oriente venerunt*» (*Mt 2,2*): *VD* 14 (1934) 7-19.
- MEYBOOM, H. U., *Magiërs*: «Theologisch Tijdschrift» 39 (1905) 40-70.

- RAMSAY, W. M., *The Magi at the Birth of Jesus*, en *The bearing of recent discovery on the thrust worthinesses of the New Testament* (London, Hodder and Staughton, ²1915) p.140-149.
- SQUILLACI, D., *I Magi*: PalCi 39 (1960) 16-20.
- TINDALL, E. A., *The Star of Bethlehem*: ExpTim 25 (1913-14) 45s.

III. Opiniones sobre la estrella

- The Star of Bethlehem* (Chicago, Adler Planetarium and Astronomical Musseum, 1961).
- ANÓNIMO, *What was the Star of Bethlehem?*: «Christianity Today» 9 (1964) 277-280.
- APPEL, T., *The Star of the Magi*: BiblSac 35 (1878) 147-178.
- BALLANTYNE, J. W., *The Star in the East*: ExpTim 28 (1916) 327.
- BOA, K., AND PROCTOR, W., *The Return of the Star of Bethlehem* (Garden City, NY, Doubleday, 1980).
- BOLL, F., *Der Stern der Weisen*: ZNW 18 (1917-18) 40-48.
- CANTON, W., *The Star of the Magi*: «The Expositor» (5.^a serie) 9 (1899) 465-472.
- CLARK, D. H.-PARKINSON, J. H.-STEPHENSON, F. R., *An astronomical re-appraisal of the Star of Bethlehem*: «Quarterly Journal of the Royal Astronomical Society» 18 (1977) 443-449.
- COLLINS, J. J., *Can the Star of the Magi give us the Date of Christ's Birth?*: «Ecclesiastical Review» 101 (1939) 551-555.
- CORBISHLEY, T., *What is know of the Star of Bethlehem?*: «Scripture» 3 (1948) 51-52.
- A CORRESPONDENT, *The Star of the Epiphany*: «The Church Quarterly Review» 144 (1947) 209-212.
- CULLEN, CH., *Can we find the Star of Bethlehem in far eastern Records?*
- ELLIOT, J., *The Star of Bethlehem*: «Quarterly Journal of Royal Astronomical Society» 19 (1978) 515-516.
- FERRARI D'OCCHIEPPO, K., *Der Stern der Weisen. Geschichte oder Legende?* (Wien-München 1969) (ibid., ²1972; Wien ³1978).
- FERRARI D'OCCHIEPPO, K., *Der Stern der Magier*, en *Anz. Oesterr. Akademie der Wiss. Phil.-Histor. Kl.*, III (1974) 319-345.
- FERRARI D'OCCHIEPPO, K., *The Star of Bethlehem*: «Quarterly Journal of Royal Astronomical Sciety» 19 (1978) 517-520.
- FILAS, F. L., *The Star of the Magi*: IrEcclRec 85 (1956) 432-433.
- FOTHERINGAHM, J. K., *The Star of Bethlehem*: JTS 10 (1908-1909) 116-119.
- GERHARDT, O., *Der Stern des Messias. Das Geburts- und das Todesjahr Jesu Christi nach astronomischer Beregnung* (Leipzig-Erlangen, Deichert, 1922).
- HAGEN, J. G., en «Stimmen aus Maria-Laach» 48 (1895) 160-193.
- HAGEN, M., art. *Stella Magorum*, en *Lexicon Biblicum* (Cursus Scripturae Sacrae) (Parisiis, Léthiellieux, 1911) vol.III cols.1070-1075.

- HARTMANN, G., *Das astronomische Ereignis 1940-1941 und der Stern der Weisen*: «Stimmen der Zeit» 138 (1941) 234-238.
- HOLZMEISTER, U., *La Stella dei Magi*: «La Civiltà Cattolica» 93 (1942) 9-22.
- HONTHEIM, J., *Das Datum der Geburt Christi*: «Der Katholik» 87 (1907) 113-136.
- HONTHEIM, J., *Die Konjunktion des Jupiter und Saturnus in Jahr. 7 v.Chr.* (Mainz 1908).
- HOPPE, F., *Der Stern der Weisen*: «Neue Nachrichten aus dem Morgenland» 84 (1940) 65-70.
- JOHNSON, R. I., *What was the Star of Bethlehem?*: «Christianity Today» 9 (1965) 277-280.
- KEPLER, J., *De Stella Nova in pede Serpentarii* (Pragae 1606); *De Stella Nova Pars altera* (Francofurti 1606).
- KRITZINGER, H. H., *Das Geburtsjahr Christi und der Stern der Weisen*: «Glauben und Wissen» 8 (1910) 95-97.
- KRITZINGER, H. H., *Der Stern der Weisen. Astronomisch-kritische Studie* (Gütersloh, Bertelsmann, 1911).
- KUGLER, F. X., *Der Stern von Bethlehem*: «Stimmen aus Maria-Laach» 83 (1912) 481-492.
- LIEBHART, L., *Die Seltenheit der Himmelserscheinung der Jahres 7 vor Christus*: TheolPrakQuart 102 (1954) 12-20.
- LOHMEYER, E., *Der Stern der Weisen*: «Theologische Blätter» 17 (1938) 289-299.
- LUNDMARK, E., *Till frågen omn Messiasidins och den Nytestamenliga eskatologiens ursprung och utveckling*: «Swensk Theologisk Kuartalskrift» 26 (1950) 346-368, concretamente p.352-360.
- MCKINLAY, *The Magi: How they recognized Christ's Star* (London, Hodder and Stoughton, 1907).
- MUNTER, F., *Der Stern der Weisen* (Havniae 1827).
- OEFEL, F., *Die Angaben der Berliner Planetentafel P. 8279 verglichen mit Geburtsgeschichte Christi im Berichte des Matthäus* (Mitteilungen der Vorderasiat. Gesellschaft, VIII 2) (Berlin, Peiser, 1903).
- PHIPPS, W. E., *The Magi and Halley's Comet*: TheolToday 43 (1986) 88-92.
- ROSENBERG, R. A., *The «Star of the Messiah» reconsidered*: «Biblica» 53 (1972) 105-109.
- SACHS, A. J., AND WALKER, C. B. F., *Kepler's View of the Star of Bethlehem and the Babylonian Almanac for 7/6 B.C.*: «Irak» 46 (1984) 43-45.
- SCHAUMBERGER, J., *Textus Cuneiformis de Stella Magorum*: «Biblica» 6 (1925) 444-449.
- SCHAUMBERGER, J.-SCHOCH, C., *Iterum Textus cuneiformis de Stella Magorum*: «Biblica» 7 (1926) 294-301.
- SCHAUMBERGER, J., *Der jüngste datierbare Keilschrifttext*: «Analecta Orientalia» 12 (1935) (Miscellanea Orientalia dedicata ANTONIO DEIMEL LXX annos complente) p.279-287.
- SCHAUMBERGER, J., *Stella Magorum et Coniunctio Saturni cum Jove annis 7 a.C. 1940/1*: VD 20 (1940) 333-339.

- SCHAUMBERGER, J., *Ein neues Keilschriftfragment über den angeblichen Stern der Weisen*: «Biblica» 24 (1943) 162-169.
- SCHMIEDEL, O., *Neueste astronomische «Feststellungen» über den Stern der Weisen und den Todestag Jesu*: «Protestantische Monatshefte» 8 (1904) 313-388.
- SCHNABEL, P., *Der jüngste datierbare Keilschrifttext*: «Zeitschrift für Assyriologie» 36 (1942/25) 66-70.
- SCHNEIDER, J. M., *Stern von Bethlehem (Mt 2,1.12)*: «Schweizerische Kirchen-Zeitung» 117 (1949) 78-79.
- SCHOCH, C., *Der Stern des Messias*: «Biblica» 7 (1926) 295-296 (dentro de un artículo firmado por SCHAUMBERGER).
- SEYMOUR, J., y M. W., *The historicity of the Gospels and astronomical events concerning the Birth of Christ*: «Quarterly Journal of Royal Astronomical Society» 19 (1978) 194-197.
- SMITH, F. J., *The Magi and their Star*: «The Clergy Review» 5 (1933) 17-27.
- STENZEL, A., *Jesus Christus und sein Stern* (Hamburg 1913).
- STAUFFER, E., *Der Stern*. Apartado que ocupa las p.34-36 en su obra *Jesus. Gestalt und Geschichte* (Bern, Francke, 1957).
- STEINMETZER, F. X., *Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi und ihr Verhältnis zur babylonischen Mythe* (Neutestamentliche Abhandlungen, 2/1.2) (Münster, Aschendorff, 1910).
- STEINMETZER, F. X., *The Star of the Wise Men*: IrTheolQuart 7 (1912) 51-63.
- STEINMETZER, F. X., *Der Stern der Weisen*: «Katholische Korrespondenz» 31 (1937) 7-11; 27-30.
- VEZIN, A., *Das Messiasgestirn und die Jupiter-Saturn-Konjunktion des Jahr. 7 v.C.*: «Gelve Hefte» 16 (1939-40) 360-369.
- WATSON, J. K., *La naissance du dieu chrétien et la nova de l'an 5*: «Cahiers du Cercle Ernest Renan» 27 (1979) 2-8.

IV. Cuestiones especiales

Posible referencia al episodio de Balaam:

- BURROWS, E., *The Oracles of Jacob and Balaam* (London, Burns Oates, 1938).
- CIPRIANI, S., *Il senso messianico degli oracoli di Balaam (Num 23-24)*. en *Il Messianismo* (Atti della XVIII Settimana Biblica) (Brescia, Paideia, 1966) p.57-83.
- DANIÉLOU, J., *L'Étoile de Jacob et la mission chrétienne à Damas*: VC 11 (1957) 121-138.
- DANIÉLOU, J., *Théologie du Judéo-Christianisme* (Tournai, Desclée, 1958), concretamente p.239-247.
- DANIÉLOU, J., *Les symboles chrétiens primitifs* (Paris, Seuil, 1961). Cap. VII: «L'étoile de Jacob», p.109-130.
- ENCISO VIANA, J., *La estrella de Jesús*, en *Por los senderos de la Biblia* (Madrid, Studium, 1957) II 155-160.

- J. S., *Der Stern von Bethlehem (Mt 2,1-11)*: «Geist und Leben» 36 (1963) 462-465.
 NESTLE, E., *Zu Mt 2*: ZNW 8 (1907) 73-74.

Los Magos en el arte:

- BIENKOWSKI, L., *De prototypo quodam romano Adorationis Magorum: «Eos»* 17 (1911) 45-56 (le rebate CUMONT).
 CUMONT, F., *L'adoration des Mages et l'arc triomphal de Rome*, en *Atti della Pontificia Academia Romana di Archaeologia*, Series III, 3 (1932) 82-105 (contra BIENKOWSKI).
 DEICHMANN, F. W., *Zur Erscheinung des Sternes von Bethlehem*, en *Vivarium* (Festschrift THEODOR KLAUSER) (Münster, Aschendorff, 1984) p.98-106.
 KEHRER, H., *Die «Heiligen Drei Könige» in der Legende und in der deutschen bildenden Kunst bis Albrecht Dürer*: «Studien zur deutschen Kunstgeschichte» 53 (1904) 3-36.
 KEHRER, H., *Die heiligen drei Könige in Literatur und Kunst* (Leipzig, Seeman, 1908-1909), 2 vols.
 MARSH-EDWARDS, J. C., *The Magi in Tradition and Art*: IrEcclRec 85 (1956) 1-9.

Los magos en la leyenda:

- BUSSAGLI, M.-CHIAPPORI, M. G., *I Re Magi. Realtà storica e tradizione magica* (Milano, Rusconi, 1985).
 ELISSAGARAY, M., *Le légende des Rois Mages* (Paris, Du Seuil, 1965).
 MONNERET DE VILLARD, U., *Le leggende Orientali sui Magi Evangelici* (Studi e Testi, 163) (Vaticano 1952).
 SPARTA, S., *I magi tra storia e leggenda* (Assisi, Cittadella, 1987).
 VITTI, A., *Apocryphorum de Magis enarrationes*: VD 7 (1927) 3-13.
 VITTI, A., *I Magi nella letteratura degli Apocrifi*: «Vita e Pensiero» 18 (1928) 20-26.

La fiesta litúrgica de los magos:

- BOCKELBERG, O., *Das Morgenlandische in der Anbetung der Könige: Geburtstag* (Berlin 1941).
 COQUIN, R., *Les origines de l'Épiphanie en Égypte*, en *Noël, Épiphanie, Retour du Christ* (Paris 1967) p.156-158.
 SWAELES, R., *Des êtres, des choses et des lieux au temps de Noël-Épiphanie*: «Communautés et Liturgies» 68 (1986) 323-342.

V. Estudios particulares sobre los distintos versículos del pasaje:

V.1

- BLINZLER, J., *Die Heimat Jesu*: «Bibel und Kirche» 25 (1970) 14-20.
 BROWN, R. E., *Birth at Bethlehem. Historically, was Jesus born at*

Bethlehem? Apéndice III en su obra *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977) p.513-516.

GOETZ, K. G., *Zum Herdenturm von Bethlehem*: ZNW 8 (1907) 70-71.

RAMSAY, W. M., *Was Christ born in Bethlehem? A Study on credibility of Luke* (London 1905). (Interesante, aunque no toca el tema en Mateo.)

VALLAURI, E., «*Natus in Bethlehem*»: «*Laurentium*» 19 (1978) 413-441.

V.2

ALLEGRO, J. M., *An astrological Cryptic Document from Qumran*: «*Journal of Semitic Studies*» 9 (1964) 291-294.

BARTINA, S., *Mitos astrales en la Biblia*: EE 43 (1968) 327-344.

CARMIGNAC, J., *Les horoscopes de Qumrán*: RevQum 5 (1965-66) 199-206.

DELCOR, M., *Recherche sur un horoscope en langue hébraïque provenant de Qumrán*: RevQum 5 (1966) 521-542.

DUPONT-SOMMER, A., *Deux documents horoscopiques esséniens découverts à Qumrán près de la Mer Morte, en Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (sesión de 18 de junio 1965) (Paris 1965) p.239-253.

LEWIS, A. S., *Matt II,2*: ExpTim 19 (1907-1908) 237.

TURNER, N., *The new-Born King (Matthew 2,2)*: ExpTim 68 (1956-1957) 122.

STARCKY, J., *Un texte messianique araméen de la grotte 4 de Qumrân, en Memorial du cinquanteaire de l'École des langues orientales de l'Institut Catholique de Paris* (Paris, Bloud et Gay, 1964) p.51-66.

V.6

GIL ULECIA, A., *Imperio mesiánico en la profecía de Miqueas* (Zaragoza 1940).

HEATER, H., *Matthew 2,6 and its Old Testament Sources*: JourEvTheolSoc 26 (1983) 395-397.

HERR, J., *Der Bethlehemspruch Michas und die Geburt Jesu (Mich 5,1-3)*: «*Bibel und Kirche*» 25 (1970) 106-109.

PETROTTA, A. J., *A Closer Look at Matt 2,6 and Its Old Testament Sources*: JourEvTheolSoc 28 (1985) 47-52.

SALVONI, F., *Il vaticinio di Michea*: RicBibRel 106 (1975) 31-42.

SQUILLACI, D., *Il mistero di Betleme nel profeta Michea (5,2-5a)*: PalCI 41 (1962) 763-766.

V.11

BARTINA, S., *¿Casa o caserío? Los Magos en Belén (Mt 2,11; 10,12-14)*: EB 25 (1966) 355-357.

EDGAR, B., *The Wise Men and theirs Gifts*: ExpTim 51 (1939-40) 172-174.

- MICHAELIS, W., art. *σμύρνα*, en KITTEL, *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament* VII (Stuttgart, Kohlhammer, 1964) 457s.
- READ, D. H. C., *These Goudy Kings: ExpTim* 91 (1979) 80-82.
- RYCKMANS, G., *De l'or (?)*, *de l'encens et de la myrrhe*: RB 58 (1951) 372-376.
- VAN BEEK, G. W., *Frankincense and Myrrh in Ancient South Arabia*: «Journal of American Oriental Society» 78 (1958) 141-152.
- VAN BEEK, G. W., *Ancient Frankincense-Producing Areas*, en BOWEN-ALBRIGHT, *Archaeological Discoveries in South Arabia* (Baltimore 1958). Appendix II, p.139-142.
- VAN BEEK, G. W., *Frankincense and Myrrh*: «The Biblical Archaeologist» 23 (1960) 70-95.

CAP. V: LA HUIDA A EGIPTO, LA DEGOLLACION
DE LOS INOCENTES Y EL REGRESO A NAZARET (Mt 2,13-23)

A. *La huida a Egipto (Mt 2,13-15)*

Estudios generales:

- ARICHEA, C. D., *Matthew 2,13-15.19-23: Some pronoun problems*: BibTrans 32 (1981) 243-244.
- BAGATTI, B., *La fuga in Egitto: prova per la S. Famiglia*: SacDoc 24 (1979) 131-141.
- BRÄNDLE, F., *La huida a Egipto: Reflexiones bíblico-teológicas*: CahJos 29 (1981) 25-36.
- BRUCE, A., *The Flight into Egypt: The Dreams of Fathers*: «St. Luke Journal of Theology» 27 (1984) 287-296.
- DALMAIS, I. H., *À travers l'Égypte chrétienne, sur les traces légendaires de la Sainte Famille*: «Bible et Terre Sainte» 106 (1968) 8-15.
- DAUBE, D., *The earliest Structure of the Gospels*: NTS 5 (1959) 174-187, concretamente p.184-187.
- ELMSLIE, W. G., *The Descent into Egypt (St. Matthew II,13-15)*: «The Expositor» (1.^a serie) 6 (1877) 410-411.
- MEINARDUS, O. F. A., *In the Steps of the Holy Family from Bethlehem to Upper Egypt* (El Cairo, Dar Al-Maaref, 1965).
- PAUL, A., *La fuite en Égypte et le retour en Galilée*: AssembSeig 11 (1974) 18-28.
- PAUL, A., *Die Heilige Familie in Aegypten*: «Katholische Kirchenzeitung» 67 (1927) 476.
- SALVONI, F., *La visita dei Magi e la fuga in Egitto*: RicBibRel 14 (1979) 171-201.
- SOARES, G.-LIVIO, J. B., *La fuite en Égypte et les Évangiles de l'enfance*: «Bible et Terre Sainte» 106 (1968) 2-5.

La cita de Oseas 11,1 en Mt 2,15:

- BARTINA, S., *Y desde Egipto lo he proclamado Hijo mío (Mt 2,15; Os 11,1)*: EB 29 (1970) 157-160.

- BERTRAM, G., *Preparatio evangelica in der Septuaginta*: VT 7 (1957) 231s.
- HOWARD TRACY, L., *The Use of Hosea 11,1 in Matthew 2,15. An alternative Solution*: BibSac 143 (1986) 314-328.
- VAN JERSEL, B., *Aus Aegypten habe ich meinen Sohn gerufen*: «The Holy Land» 12 (1959) 120-122.

B. *La Degollación de los Inocentes (Mt 2,16-18)*

Estudios generales sobre el pasaje:

- DAUBE, D., *The earliest Structure of the Gospels*: NTS 5 (1959) 174-187, concretamente p.184s.
- DAVIS, C. T., *Tradition and Redaction in Matthew 1,18-2,23*: JBL 90 (1971) 403-421, concretamente p.419s.
- FRANCE, R. T., *Herod and the Children of Bethlehem*: NT 21 (1979) 98-120.
- FRANCE, R. T., *The massacre of the innocents: fact or fiction?*, en *Studia Biblica 1978* (VI Congreso Internacional de Estudios Bíblicos: Oxford, 3-7 abril 1978) (Sheffield 1980) p.83-94.
- HOLZMEISTER, U., *Quot pueros urbis Bethlehem Herodes rex occiderit?*: VD 15 (1935) 373-379.
- MAIER, P. L., *The Infant Massacre - History or Myth?*: «Christianity Today» 20 (1975) 299-302.
- MONTEFIORE, H. W., *Josephus and the New Testament*: NT 4 (1960) 139-160, concretamente p.140-148.
- PEYTON, W. W., *Vicarius Hereditas: A Reading of the Childs Massacre in Bethlehem*: «The Expositor» (5.^a serie) 4 (1896) 440-461.
- SAINTYVES, P., *Le massacre des innocents ou la persécution de l'enfant prédestiné*, en *Congrès d'histoire du christianisme* (Jubileo de ALFRED LOISY) (Paris-Amsterdam 1928) vol.I p.229-272.
- STAUFFER, E., *Der Kindermord*, capítulo que ocupa las p.36-41 de su obra *Jesus. Gestalt und Geschichte* (Bern, Francke, 1957).
- STEINMETZER, F. X., *Der bethlehemitische Kindermord*, apartado que ocupa las p.110-113 de su obra *Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi und ihr Verhältnis zur babylonischen Mythe* (Neutestamentliche Abhandlungen, 2,1-2) (Münster, Aschendorff, 1910).

La cita de Jeremías 31,15 en Mt 2,17:

- MENKEN, M. J. J., *The References to Jeremiah in the Gospel according to Matthew (Mt 2,17; 16,14; 27,9)*: EphThL 60 (1984) 5-24.
- RUFFENACH, F., «*Rachel plorans filios suos*» (Mt 2,17-18): VD 4 (1924) 5-7.
- SPARKS, H. F. D., *St. Matthew's References to Jeremiah (2,17)*: JTS 1 (1950) 155ss.

Sobre la cuestión del sepulcro de Raquel:

- BOVER, J. M., *El sepulcro de Raquel. ¿Efrata Belén o Efrata Ramá?*: EB (1.^a serie) 7 (1928) 227-237.
- LOMBARDI, G., *H. Farah-W. Farah presso 'Anatot e la questione della tomba di Rachele (Gen 35,15-20; 1 Sam 10,2-5; Ger 31,15)*: «*Studii Biblici Franciscani Liber Annuus*» 20 (1970) 299-352.
- PAX, E., *Archaeologie und Exegese*: «*Bibel und Leben*» 5 (1964) 256-266.

C. *El regreso a Nazaret (Mt 2,19-23)*

Sobre le enigmática cita de Mt 2,23:

- ALBRIGHT, W. P., *The Names «Nazareth» and «Nazorean»*: JBL 65 (1946) 397-401.
- ALLAN, G., *He shall be called - a Nazirite?*: ExpTim 95 (1983) 81s.
- BLACK, M., *Nazoraios*, apartado en las p.143-146 de su obra *An Aramic Approach to the Gospel and Acts* (Oxford, Clarendon, 1946; 2.^a ed., 1954).
- GASPARI, W., «*Nazoraios*». *Mt 2,23 nach alttestamentlichen Voraussetzungen*: ZNW 21 (1922) 122-127.
- DÍEZ MACHO, A., *Jesus ho-Nazoraios*, en *Quaere Paulum* (Homenaje a LORENZO TURRADO) (Salamanca 1981) p.9-26.
- GÄRTNER, B., *Die rätselhaften Termini: Nazoräer und Iskariot*, en *Horae Soederblomianae IV* (Upsala, Gleerup, 1957) p.5-36.
- GUNDRY, R. H., *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel* (Leiden, Brill, 1967) p.97-104.
- HALEVY, J., *Ναζωραῖος*: «*Revue Sémitique*» 11 (1903) 232-239.
- HOLZMEISTER, U., «*Quoniam Nazareus vocabitur*» (*Mt 2,23*): VD 17 (1937) 21-26.
- KENNARD, J. S., *Nazorean and Nazaret*: JBL 66 (1947) 79-81.
- LIDZBARSKI, M., *Nazorarios*: «*Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete*» 1 (1922) 230-233.
- LYONNET, S., «*Quoniam Nazareus vocabitur*» (*Mt 2,23*). *L'interprétation de S. Jérôme*: «*Biblica*» 25 (1944) 196-206.
- MÉDEBIELLE, A., «*Quoniam nazaraeus vocabitur*» (*Mt 2,23*), en «*Studia Anselmiana*» (*Miscellanea Biblica et Orientalia A. MILLER oblata*) 27-28 (1951) 301-326.
- MOORE, G. F., *Nazarene and Nazareth*, en *The Beginnings of Christianity* (London, Macmillan, 1920-1933) vol.I p.426-432.
- OESTERLEY, W. O. E., *Nazarene and Nazareth*: ExpTim 52 (1940-1941) 410-412.
- REMBRY, J. G., «*Quoniam Nazaraeus vocabitur*» (*Mt 2,23*): «*Studii Biblici Franciscani Liber Annuus*» 12 (1961-1962) 46-65.
- RUGER, H. P., *Nazareth/Nazara-Nazarenos/Nazoraios*: ZNW 72 (1981) 257-263.
- SANDERS, J. A., *Nazoraios in Matt. 2,23*: JBL 84 (1965) 169-172.
- SCHAEDEER, H. H., art. *Ναζαρηνοϛ-Ναζωραῖος*, en KITTEL, *Theo-*

- logisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart, Kohlhammer, 1942) IV p.879-884.
- SCHWEIZER, E., «*Er wird Nazoräer heissen*» (zu Mc 1,24; Mt 2,23), en *Judentum, Urchristentum, Kirche* (Festschrift für JOACHIM JEREMIAS) (Berlin, Töpelmann, 1969) p.90-93.
- SMITH, H., *Ναζωραῖος κληθήσεται*: JTS 28 (1926-1927) 60.
- STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. I: Das Evangelium nach Matthäus* (Münster, Beck, 1956) p.92-96.
- TATUM, W. B., *Matthew 2,23 - Wordplay and Misleading Translations*: BibTrans 27 (1976) 135-138.
- TAYLOR, D. B., *Jesus - of Nazaret?*: ExpTim 92 (1981) 336-337.
- VANDERVORST, J., *Note sur Matthieu II,22-23*, en *Miscellanea Biblica B. Ubach* (Montserrat 1953) p.329-331.
- WINTER, P., «*Nazaret*» and «*Jerusalem*» in *Luke chap. I and II*: NTS 3 (1956-1957) 136-142, concretamente p.138.
- ZIMMER, H., *Nazoräer (Nazarener)*: «*Zeitschrift der deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*» 74 (1920) 429-438.
- ZOLLI, E., *Nazarenus vocabitur*: ZNW 49 (1958) 135-136.
- ZUCKSCHWERDT, E., *Nazoraios in Matth 2,23*: TZ 31 (1975) 65-77.

CAP. VI: SOBRE LA HISTORICIDAD DE MATEO 1-2

- BALLESTEROS, F., *La valeur historique de récits de l'enfance*: CahCerc-
ErnRen 31 (1983) 11-19. (Totalmente negativo.)
- BENNING, J., *Die Glaubwürdigkeit der Kindheitsgeschichte Jesu (Mt 2) gegenüber religionsgeschichtlichen Parallelen*: ThGl 9 (1917) 577-591.
- DANIELI, G., *Storicità di Matteo I-II: Stato presente della discussione*: CahJos 19 (1971) 53-61.
- DANIELI, G., *Matteo 1-2 e l'intenzione di narrare fatti accaduti*: RivBib 16 (1968) 187-199.
- DE ROSA, G., *Il Natale: mito o storia?*: «*La Civiltà Cattolica*» 110 (1959) 504-519. (Contra SABA SARDI.)
- DIEZ MACHO, *La historicidad de los Evangelios de la infancia* (Madrid, Fe Católica, 1977).
- FONCK, L., *De veritate historica narrationis sacrae de infantia Christi*: VD 7 (1927) 289-295.
- FRANCE, R. T., *Scripture, Tradition and History in the Infancy Narratives of Matthew*, en *Gospel Perspectives II* (Sheffield, JSOT, 1981) p.239-266.
- GÄCHTER, PAUL, *Das Matthäus Evangelium* (Innsbrück, Tyrolia, 1963) p.44-81.
- GALBIATI, E., *Genero letterario e storia in Matteo 1-2*: BibOr 15 (1973) 3-16.
- KOSNETTER, J., *Der Geschichtswerk der Kindheitsgeschichte Jesu (Mt 1-2; Lc 1-2)*, en *Festschrift Franz Loidl* (Wien 1971), 3 Band, p.73-93.

- MANN, C. S., *The Historicity of the Birth Narratives*, en *Historicity and Chronology in the New Testament* (Theological Collections, 6) (London, SPCK, 1965) p.46-58. (¡Muy negativo!)
- MUÑOZ IGLESIAS, S., *La concepción virginal de Cristo en los Evangelios de la infancia*: EB 37 (1978) 5-28; 213-241.
- NELLESEN, ERNST, *Das Kind und seine Mutter. Struktur und Verkündigung des 2 Kapitels im Matthäusevangelium* (Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1969) (Stuttgarter Bibelstudien, 39).
- SABA SARDI, F., *Il Natale ha 5.000 anni* (1958). (Totalmente negativo. Véase en contra DE ROSA.)
- SCHARBERG, J., *The illegitimacy of Jesus. A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives* (San Francisco, Hasper, 1987).
- SCHEIFLER, J. R., *La vieja Navidad perdida. Estudio bíblico sobre la infancia de Jesús*: «Sal Terrae» 65 (1977) 835-851. (Muy negativo.)
- SEGALLA, G., *Matteo 1,18-2,23: dalla tradizione alla storia*: «Teologia» 10 (1985) 170-202. Reasumido en SEGALLA, G., *Una Storia Annunciata. I Racconti dell'Infanzia in Matteo* (Brescia, Morcelliana, 1987) p.51-94.
- STAUFFER, EB., *Jesus. Gestalt und Geschichte* (Bern, Francke, 1957).
- TELFER, W., *Are the Gospel Nativity Stories Legendary?*: «Theology» 27 (1933) 67-72.
- VÖGTLE, A., *Das Schicksal des Messiaskindes. Zur Auslegung und Theologie von Mt 2*: BibLeb 6 (1965) 246-279.
- WALKER, N., *The alleged Matthean Errata*: NTS 9 (1963) 391-394.
- ZARANTONELLO, N., *Il Vangelo dell'Infanzia* (Vicenza, Società Anonima Tipografica, 1912).

INDICE DE AUTORES CITADOS

- Abel, F.M. 87 404 410.
 Agapio (s.x) 365.
 Albright, W.F. 306 331 385 431.
 Alexander, H.E. 385.
 Allan, G. 307 316 324 326 431.
 Allegro, J.M. 222 428.
 Allen, W.C. 95 319 385.
 Alonso Díaz, J. 353 413.
 Al-Qalir 114.
 Ammassari, A. 393 407.
 Ammonio de Alejandria 383.
 Anderson, J.C. 102 407.
 Anno de Viterbo 66.
 Apolinar de Laodicea 383.
 Appel, T. 424.
 Aquila 284 332.
 Aranda, J. 393.
 Arenson, A. 393
 Argyle, A.W. 76 385.
 Arias Montano 66.
 Arichea, D.C. 429.
 Arnobio Junior 383.
 Aron, R. 393.
 Aschbeck, D. 401.
 Astour, M.C. 86 410.
 Ausejo, S. 393.
 Ausubel, N. 260.
 Avi-Jona, M. 114.
 Aziz, P. 423.

 Bacon, B.W. 123 404.
 Bagatti, B. 429.
 Bailly, A. 90.
 Baldi, D. 65 392 405.
 Baljon, J.M.S. 385.
 Ballantyne, J.W. 234 424.
 Ballesteros, F. 393 432.
 Balmori, R. 413
 Barbagli, P. 162 416.
 Barbieri, L. 385.
 Barclay, W. 385.
 Bardenhewer, O. 66.
 Bar Konai, T. 219.
 Barnard, P.B. 405.
 Bar Salibi 26 57.
 Bartina, S. 100 212 285 409 428 429.
 Baumstark, A. 24 193 402.
 Beare, F.W. 95 385.
 Beauquier, C. 416.
 Beaurredon 421.

 Beelen, J.T. 385.
 Beilner, W. 393.
 Bengel 66.
 Benning, J. 367 432.
 Benoit, P. 101 164 385 393.
 Bensly, R.L. 53 412.
 Bertram, G. 430.
 Bertram, R.W. 421.
 Bettencourt, E. 421.
 Bienkowski, L. 205 224 427.
 Billerbeck, P. 88 245 258 321 322 324 390 432.
 Binder, G. 290.
 Bishop, E.F.F. 220 393 423.
 Bisping 66.
 Black, J.S. 98.
 Black, M. 85 158 313 316 317 358 420 431
 Blair, H.A. 50 60 62 68 411.
 Blanco, S. 393.
 Bligh, J. 393.
 Blinzler, J. 110 113 256 427.
 Bloch, R. 84 97 410.
 Boa, K. 424.
 Bockelberg, O. 427.
 Boers, H. 399.
 Bohemen, N. 409.
 Boles, H.L. 385.
 Boll, F. 207 208 240 424.
 Bonaccorsi, G. 218 423.
 Bonnard, P. 76 337 385.
 Bono, L. 393.
 Bonwetsch, G.N. 99.
 Bo Reicke 393.
 Bornhäuser, K. 80 392.
 Bourke, M.M. 270 401.
 Bouton, A. 416.
 Bover, J.M. 38 50 56 57 58 154 303 385 411 415 431.
 Bowen, C.R. 68.
 Bowman, R.A. 405.
 Box, G.H. 76 95 188 328 399 400 413.
 Boylan, F. 416.
 Braendle, F. 429.
 Bratcher, R.G. 417.
 Braude, W.G. 68.
 Braun, F.M. 358.
 Brennan, J.P. 417.
 Breuer 421.
 Briere Narbone, J.J. 197 402.

- Broer, I. 420.
 Brown, R.E. 15 17 18 19 20 23 26 63 67
 76 77 87 102 103 119 132 139 145 162
 163 191 194 195 209 216 229 250 256
 266 283 296 299 301 318 321 349 351
 352 392 393 405 407 409 410 413 421
 427.
 Brown, W.J. 392.
 Bruce, A. 308 429.
 Brunec, M. 417.
 Brunner-Traut, E. 393.
 Bruns, J.E. 98 229 260 407 429.
 Bulcke, M. 419.
 Burger, C. 409.
 Burkitt, F.C. 52 53 57 65 412.
 Burney, F.C. 417.
 Burrows, E. 226 228 237 394 426.
 Bussagli, M. 427.
 Buttignoni, G. 421.
 Buttrick, G.A. 387.
 Buzy, D. 65 95 167 302 385.

 Calkins, A.B. 413.
 Calmet, A. 66 167 302 405.
 Camacho, F. 388.
 Camps, Guiu M. 379 385.
 Canton, W. 227 424.
 Cantwell, L. 412.
 Carmignac, J. 26 223 394 408 428.
 Carr, A. 385.
 Carson, D.A. 385.
 Casartelli, L.C. 218 423.
 Caspari, W. 328 329 431.
 Cavalletti, S. 5 176 400 415.
 Cave, C.A. 270 400.
 Cayetano 162.
 Cazeaux, J. 413.
 Cazelles, H. 132 398 405 413.
 Celso 96 158 159.
 Ceuppens, F. 417.
 Cicerón 229.
 Cipriani, S. 426.
 Clark, D.H. 232 234 424.
 Clarke, W.K.L. 225 423.
 Clavier, H. 95 405.
 Clemen, C. 204 423.
 Clymer, R.S. 385.
 Coleman, R.O. 402.
 Coleran, J. 417.
 Collins, J.J. 424.
 Colunga, A. 417.
 Colwell, E.C. 409.
 Conrad, E.W. 139.
 Conrado de Sajonia, 169.
 Conrady, L. 394.
 Conybeare, F.C. 53 54 58 413.
 Coppens, J. 417.
 Coquin, R. 427.
 Corbishley, T. 424.
 Cornelio a Lápide 66 167.
 Cornely, R. 65 405.
 Cox, G.E.P. 385.
 Crissey, C.M. 386.
 Criswell, W.A. 386.
 Cross, F. M. 76 77 413.
 Crossan, D.M. 5 358 400.
 Crossan, J.D. 400.
 Cruveilhier, P. 417.
 Cullen, Ch. 424.
 Cumont, F. 205 224 427.
 Cureton, W. 52 412.

 Charbel, A. 220 226 394 423.
 Charlier, J.P. 401.
 Charuc, A. 413.
 Chauvin, C. 394.
 Cheyne, T.K. 98.
 Chiappori, M.G. 427.
 Chopineau, J. 77 408 409.

 Dalmais, I.A. 429.
 Danieli, G. 25 304 351 401 402 432.
 Danielou, J. 221 321 392 426.
 Daube, D. 199 269 271 288 297 401 429
 430.
 Dausch, P. 65 386.
 Davies, W.D. 225 386 408.
 Davis, Ch. Th. 11 16 190 270 311 401
 430.
 Dean of Eli 386.
 Deichmann, F.W. 205 427.
 Deissmann, A. 421.
 Delcor, M. 223 428.
 Delling, G. 204 225 423.
 Denis, A.M. 331 421.
 Derret, J.D.M. 394 402.
 Descamps, A. 132 415.
 De Vries, I. 419.
 Dibelius, M. 394.
 Didier, M. 5 24 25 26 27 145 255 302
 323 404.
 Didon 66.
 Diego, J. de 394.
 Dipen, H. 154.
 Dieterich, A. 215 223 421.
 Dietrich, S. de 386.
 Díez Macho, A. 76 114 194 195 246 254
 255 270 287 302 308 315 316 321 322
 355 394 431 432.
 Dillesberger, J. 386.
 Dimmler, E. 386.
 Dion, H.M. 139.
 Dión Casio 215 223.
 Dix 328.
 Domingo Soto 66.
 Dornseiff 188 406.
 Down, M.J. 10.
 Dreyfus, F. 402.
 Driessen, G. 417.
 Dubarle, A.M. 132 365 417.
 Duchesne-Guillemín 421.
 Dulière, L. 142 176 415 416.
 Dumestre, M.L. 417.
 Dupony, J. 408.
 Dupont-Sommer, A. 94 223 428.
 Durand, A. 101 167 386 394 405.

- Edgar, S.L. 402 403.
 Edgar, W. 220 428.
 Eekhout, J.H. 394.
 Ehrlich, E.L. 175 415.
 Eldridge, V. 25 403.
 Elissagaray, M. 427.
 Elliot, J. 231 234 424.
 Elmslie, W.G. 429.
 Emmet, C.W. 405.
 Enciso Viana, J. 95 228 237 409 426.
 Enslin, M.E. 394.
 Epifanio (monje) 99.
 Erdmann, G. 394 400.
 Eusebio de Cesarea 64 65 99 100 111 112
 118 135 239 306 332.
 Eutimio Zigabeno 318.
 Ewald, H. 113.
- Fabris, R. 386.
 Fahlgren, K. 417.
 Fahy, T. 154.
 Faithfull, R.C. 417.
 Farmer, G. 394.
 Fenton, J.C. 5 386 401.
 Ferrari d'Occhieppo, K. 231 234 424.
 Feuillet, A. 417.
 Filas, F.L. 171 231 232 240 424.
 Filón de Alejandria 85 163 224 250 255
 276 308.
 Filson, F.V. 386.
 Fillion, L. 162 386.
 Findlay, J.A. 26 403.
 Firpo, G. 394.
 Fischer, J. 112.
 Fischer, L.R. 409.
 Fitzmyer, J. 24 27 403 409 420
 Flemming, J. 113.
 Focio de Constantinopla 283.
 Fohrer, G. 417.
 Fonck, L. 341 350 432.
 Fonseca, L.G. da 50 411.
 Foresti, F. 80 408.
 Fornberg, T. 386.
 Forster, W. 188.
 Fotheringahm, J.K. 208 233 424.
 Fouard, C. 65 162.
 Frankel, S. 223 245 294 421.
 France, R.T. 10 25 267 271 286 290 327
 337 338 365 366 368 403 430 432.
 Frangipane, D. 154 155.
 Frauenfelder, R. 394.
 Freitas Ferreira, J. 420.
 Friedrichen 204 225 410 423.
 Fuller, R.H. 394.
 Fullerton, K. 417.
- Gaebelein, A.C. 386.
 Gaechter, P. 226 234 329 379 386 421
 432.
 Gaertner, B. 24 27 328 403 431.
 Galbiati, E. 4 260 421 432.
 Galot, J. 358.
 Gamba, G.G. 79 98 189 190 399.
- Gancho, C. 394 403.
 Gander, G. 386.
 Garcia Martínez, F. 27.
 Gerhardt, O. 233 234 424.
 Germano, J.M. 135 149 172 194 414 416
 419.
 Gibbs, J.M. 410.
 Gil Ulecia, A. 428.
 Ginebra, P. 421.
 Ginsburger, M. 85.
 Globe, A. 50 54 411 413.
 Glover, R. 101 386.
 Gnlika, J. 386.
 Godet, F. 66.
 Goebel, S. 394.
 Goenaga, J.A. 394.
 Goetler, I. 395.
 Goetz, K.G. 428.
 Goldingay, J. 25 403.
 Goldstein, M. 420.
 Gomá Civit, I. 6 102 167 321 386.
 Goodman, F.W. 401.
 Goodspeed, E.J. 54 413.
 Gordon, C.H. 408 417.
 Gottwald, N.K. 417.
 Goulder, M.D. 402.
 Grant, F.C. 55 73 101 120 406 412.
 Graves, R. 290.
 Gray, G.B. 417.
 Gray, L.H. 423.
 Grayston, K. 414.
 Green, F.W. 387.
 Green, H.B. 387.
 Grelot, P. 220 420 421.
 Gresham Machen, J. 343 369 395.
 Gressmann, H. 282 290 291 395.
 Grimm 65 392.
 Grimme, H. 50 59 411.
 Grosheide, F.W. 387.
 Grotius, H. 95.
 Grundmann, W. 98 320 387.
 Guidetti, A. 387.
 Guinebert, Ch. 395.
 Gundry, R.H. 24 26 27 321 387 403 404
 431.
 Gunkel, H. 417.
 Guthe, H. 417.
 Gutjahr 65.
 Guttbrot, K. 395.
 Guy, H.A. 387.
- Haag, H. 396 405.
 Haecker, K. 350.
 Haensler, H. 421.
 Hagen, J.G. 424.
 Hagen, M. 232 234 424.
 Halevy, J. 89 223 333 395 405 421
 431.
 Hamann, H.P. 387.
 Hammer, W. 77 408.
 Harrington, W.T. 369.
 Harris (véase Rendel Harris) 25.
 Hartke, W. 113.

- Hartl 66.
 Hartmann, G. 76 226 231 232 413 425.
 Hartman, L. 24 255 321 323 403.
 Hastings 55 73 101 120 123 394 404 405 410 412.
 Hauck, F. 87 90 410.
 Hausian, H. 358.
 Heater, H. 428.
 Heer, J.M. 50 58 63 66 76 123 405 411.
 Heffern, A.D. 95 97 98 409.
 Hegesipo 100 118.
 Heising, K. 392.
 Hellwig, M.K. 395.
 Helvicus, C. 405.
 Hendrickx, H. 392.
 Hendriksen, W. 387.
 Hengel, M.-Merkel, H. 4 204 211 295 321 326.
 Henrikson, W. 387.
 Henschen, J. 98.
 Henze, C.M. 154.
 Hermans, L. 395.
 Herr, J. 428.
 Herranz Marco, M. 129 145 146 147 148 172 173 415 419 421.
 Herve, A. Ch. 63 117 405.
 Herzfeld 224.
 Hesse, B. 387.
 Hetzenauer, M. 65.
 Hildesheim, J. 421.
 Hilgenfeld, A. 366.
 Hill, D. 132 387 415.
 Hillmann, J. 113.
 Hillyer, N. 25 27 403.
 Hipólito de Roma 113.
 Hofmann, J.C.K. 113.
 Hofmans, F. 419.
 Hofrichter, P. 358.
 Holtzmann, H.J. 29 113.
 Holzmeister, U. 66 112 155 308 311 321 349 365 405 415 425 430 431.
 Homerski, J. 5 387 399.
 Hontheim, J. 231 425.
 Hood, R.T. 76 405.
 Höpfl-Gut 67.
 Hoppe, F. 425.
 Horowitz, J. 241.
 Hoskier 55.
 Houdous, E. 207 231 421.
 Howard Tracy, L. 430.
 Huck-Lietzmann 53.
 Hughes, D.W. 228 231 421.
 Ibáñez Arana, A. 322 395 399.
 Innitzer, Th. 67 321 322 387.
 Iriarte, M. 415.
 Ironside, H.A. 387.
 Iso'dad 110.
 Jacquier, E. 55.
 Jansenio Gandavense 66 162.
 Jeanne d'Arc, Soeur 101 409 410.
 Jeremias, J. 5 76 118 120 127 206 300 400 432.
 Johnson, M.D. 76 77 79 95 96 104 123 151 405.
 Johnson, R.I. 425.
 Johnson, S. 29 387 403 414.
 Jones, A. 387.
 Josefo, F. 89 182 209 229 274 276 308 312 363 364.
 Joüon, P. 329.
 Judant, D. 112.
 Julio Africano 64 65 118 405.
 Julio Félix del Niño Jesús 399.
 Junker, H. 73 418.
 Kaplan, Ch. 78 406.
 Karnetzki, M. 27.
 Kattenbusch, F. 395.
 Kehrer, H. 205 223 427.
 Kennard, I.S. 314 316 317 431.
 Kent, H.A. 25 403.
 Kepler, J. 233 234 425.
 Keulenaer, J. de 220 418 422.
 Kilian, R. 418.
 Kilpatrick 53.
 King, L.W. 290.
 Kingsbury, J.D. 3 302 410.
 Kipper, B. 418.
 Kittel, G. 5 87 90 95 131 204 214 225 320 323 326 410 423 429 431.
 Klauser, Th., 205.
 Klingele, O.H. 422.
 Klostermann, 65 95 224 282 387.
 Knabenbauer, J. 65 167 387.
 Knoch, O. 399.
 Knorzer, W. 392 398.
 Knox, W.L. 6 11 12 13 14 15 16 18 26 401.
 Kohler, L. 139 418.
 Kosnetter, J. 341 395 432.
 Kraelin, E.C. 418.
 Kramer, M. 134 140 141 145 146 147 171 173 174 351 399 414 416 419.
 Krentz, E. 3 401.
 Kritzing, H.H. 231 425.
 Kugler, F.X. 232 234 425.
 Kuhn, K.G. 93 98 406.
 Kummel, W.G. 7.
 Kunkel, F. 387.
 Lach, J. 410.
 Lacheman, E.R. 418.
 Lachs, S.T. 91 93 95 106 275 280 388 411.
 Laconi, M. 395.
 Lactancio 219.
 Lagrange, M.J. 3 4 25 55 65 87 130 163 258 260 337 343 388 403 418.
 Lambert, M. 406.
 Lacellotti, A. 388.
 Lange, J.P. 388.
 Langius, J.M. 406.
 Langlamet, F. 87 94 410.

- Larry Overstreet, F. 406.
 Lattey, C. 154 418.
 Lauck, W. 167 388.
 Laurentin, R. 20 392 394 395 399.
 La Verdière, E. 416.
 Leal, J. 154 171 380 414 415.
 Leaney, R. 95 395.
 Lebreton, J. 113.
 Le Camus, E. 66.
 Leclercq, H. 204 423.
 Le Déaut, 115 193 378.
 Legrand, L. 221 415 422.
 Lehmann, E. 418.
 Lehrman, S.M. 75.
 Léon Dufour, X. 76 98 134 140 171 173
 194 406 414 415.
 Leonardi, G. 392.
 Lerle, E. 98 406.
 Leroy, M.V. 395 399.
 Leuba, J.L. 151 337 410.
 Lidzbarski, M. 314 316 431.
 Liebhart, L. 231 425.
 Lienhard 395.
 Limbeck, M. 388.
 Lindars, B. 320.
 Lindblom, J. 418.
 Liber, J. 406.
 Lochman, A. 50 411.
 Lohmeyer, E. 76 128 388 425.
 Lohse, E. 410.
 Loisy, A. 319 324 326 388.
 Lombardi, G. 38 300 303 431.
 Lortzing, J. 395.
 Lundmark, E. 228 425.
 Lutero, M. 66 98.
 Luther, W. 422.
 Luz, U. 388.
 Lyonnet, S. 337 431.
 Lyser, P. 406.
 Machen, J.G. (véase Gresham).
 Mc Arthur, A.K. 358 420.
 Mc Casland, S.V. 403.
 Mc Connell, R. 25 26 104 190 254 321
 322 403 404.
 Mc Hugh, J. 395.
 Mc Kinlay 234 425.
 Mc Lean, A.J.-Grant, F.C. 55 73 101
 120 406 412.
 Mc Namara, M. 222 402 418 423.
 Mc Neile, A.H. 95 388 406.
 Mader, J. 50 59 411.
 Maggioni, B. 388.
 Maier, G. 388.
 Maier, P.L. 430.
 Maldonado, J. 65 97 101 133 167
 388.
 Malet, A. 395.
 Malina, B. 402.
 Mangenot, E. 66 406.
 Mann, C.S. 225 331 385 433.
 Manns, F. 422.
 Marchal 65.
 Marco Sales, M. 388.
 Margoliouth, D. 399.
 Maries, L. 113.
 Marsenger, E. 395.
 Marsh-Edwards, J.C. 205 240 427.
 Martin, C. 364.
 Martin, J. 396.
 Martinez Vigil, R. 388.
 Masson, J. 406.
 Mateos, J. 388.
 Mayer, L. 114.
 Mayr, I. 406.
 Mead, R.T. 402 403.
 Médébielle, A. 321 323 431.
 Meinardus, O.F.A. 429.
 Menken, M.J.J. 296 430.
 Merk, A. 67.
 Merkel, H. 4 204 211 295 321 326.
 Merx, A. 388.
 Messina, G. 218 423.
 Metzger, B.M. 24 50 51 52 53 56 57 58
 126 205 403 411 412 423.
 Meyboom, H.U. 423.
 Meyer, J.P. 388.
 Meysing, J. 406.
 Michaelis, W. 214 388 410 429.
 Michl, J. 396.
 Micklem, P.A. 388.
 Miguel Sirio 365.
 Miguens, M. 358.
 Milavec, A. 132 181 190 408 420.
 Milik, J.T. 164.
 Miller, L.F. 389.
 Milton, H. 98 401 408.
 Minear, P.S. 389.
 Minucio Félix 218.
 Miyoshi, M. 396.
 Moffat, J. 55 65.
 Moloney, F.J. 396.
 Monloubou, L. 396.
 Monneret de Villard, U. 427.
 Montefiore, C.G. 95 266 389.
 Montefiore, H.W. 430.
 Moore, G. 78 324 413 431.
 Moreton, M.J. 79 101 123 406.
 Morgan, G.C. 389.
 Morris Stewart, A. 392.
 Motte, M. 133 416.
 Moule, C.F.D. 23 403.
 Mounce, R.H. 389.
 Mowinckel, S. 418.
 Mulholland, M.R. 396.
 Munsterberg, R. 71 411.
 Munter, F. 231 425.
 Muñoz Iglesias, S. 154 187 188 189 197
 216 219 243 246 253 257 258 272 290
 291 292 344 353 354 356 359 360 367
 378 379 381 396 400 402 409 422
 433.
 Muñoz León, D. 31 187 243 301.
 Murillo, L. 418.
 Murrelstein 5.
 Mussies, G. 408.

- Neille, A.H. 153.
 Nellesen, E. 16 343 349 396 398 433.
 Nestle, E. 53 110 223 245 293 411 427.
 Newman, B.M. 78 96 408 410.
 Nicklin, T. 324 325.
 Nicolardot 95.
 Niese, B. 364.
 Niglutsch, J. 389.
 Nineham, D.E. 408.
 Nogara, J. 422.
 Nolan, B.M. 11 76 79 80 102 398.
 Nolle, L. 63 67 113 406.
 Nolli, G. 389.

 Oberhumer, J. 406.
 Oesterley, W.O.E. 321 431.
 Olds, D. 396.
 Olmo Lete, G. del 418.
 Onofri, T. 392.
 Oñate, J.A. 176 415.
 Origenes 88 94 99 168 225 384.
 O'Rourke, J.J. 25 403.
 Orsatti, M. 94 408.
 Ory, A. 396.
 Overney, M. 389.

 Palmarini, N. 418.
 Páramo, S. del 162 389 414.
 Parkinson, J.H. 232 234.
 Paruzel, H. 396.
 Pascual, B. 418.
 Pascual Calvo, E. 72 76 94 408.
 Patai, R. 290.
 Patrizzi, F.X. 65 406.
 Patsch, J. 231 422.
 Patte, D. 389.
 Paul, A. 7 71 73 194 250 267 268 310 398 429.
 Pauly-Wissowa 188 204.
 Pax, E. 431.
 Peinador, M. 149 150 172 419.
 Pelletier, A. 171 364 414.
 Peretto, E. 380 399.
 Pernot, H. 392.
 Perella, G.M. 155 418.
 Perret, S. 418.
 Perrot, Ch. 290 380 392 402.
 Pesch, R. 25 133 162 201 404 416.
 Petrotta, A.J. 428.
 Peyton, W.W. 430.
 Phipps, W.E. 229 425.
 Pic i Ninot, S. 6 389.
 Pinès, S. 365.
 Piper, O.A. 420.
 Pirlot, H. 414.
 Plinio 207 248.
 Plummer, A. 65 389.
 Polzl 167.
 Ponthot, J. 98 399.
 Potterie, I. de la 206 358.
 Pous, P. 66 71 101 406.
 Power, E. 418.
 Pozo, C. 358.

 Prado, G. 171.
 Prado, J. 406 418.
 Prat, F. 55 113 167 406 407.
 Pritchard, J.B. 290.
 Puigdollers, R. 7 350.

 Quasten, Jh. 205.
 Quin, J.C. 399.
 Quinn, J.D. 87 410.

 Raatschen, J.H. 414.
 Rabano Mauro 137.
 Racette, J. 6 400.
 Radermakers, J. 389.
 Rahlfs, A. 191.
 Rahner, K. 171 414.
 Ramlot, M.L. 95 407.
 Ramsay, W.M. 424 428.
 Rasco, E. 172 351 392 399 414.
 Ravasi, G. 396.
 Read, D.H.C. 429.
 Rehm, M. 418.
 Reichardt, W. 64 405.
 Rembry, J.G. 324 330 431.
 Rendell Harris, J. 26 53 58 404 412.
 Resch, A. 396.
 Reuss, J. 283 383.
 Ricciotti, G. 167.
 Rice, S.R. 101.
 Richards, H.J. 231 392 422.
 Richter, W. 175 415.
 Ridderbos, H.N. 389.
 Ridez, L. 418.
 Riedl, J. 392.
 Rienecker, F. 389.
 Riegenbach, E. 55 412.
 Roberston, A.T. 50 55 412.
 Robert, A. 34 134 171 194 414.
 Robinson, T.H. 389.
 Rolland, P. 3 401.
 Romaniuk, K. 132 416.
 Rondeau, M.J. 410.
 Ropes, J.H. 389.
 Rosa, G. de 341 396 432 433.
 Roschini, G.M. 421.
 Rose, V. 389.
 Rosenberg, R.A. 231 425.
 Rothfuchs, W. 25 26 27 29 194 254 302 320 326 404.
 Routh, J. 64.
 Roux, H. 390.
 Rowley 55 73 120 406.
 Ruffenach, F. 430.
 Ruffini, E. 66.
 Ruger, H.P. 315 321 431.
 Ruiz Bueno, D. 63 91 111 161 384.
 Rumak, J. 396.
 Ryckmans, G. 214 220 429.

 Saba Sardi, F. 341 396 433.
 Sabourin, L. 79 102 211 324 326 358 390.

- Sachs, A.J. y Walker, C.B.T. 230 233 425.
 Saintyves, P. 290 291 292 430.
 Salas, A. 396 414 420 422.
 Saldarini, G. 407.
 Salmerón, A. 65 166 169 170 171 318 337.
 Salvoni, F. 220 419 420 422 428 429.
 San Agustín 39 65 111 115 132 162 225 383.
 San Ambrosio 57 83 95 97 132 161.
 San Andrés de Creta 99 112 116.
 San Atanasio 383.
 San Basilio 168.
 San Beda 115.
 San Bernardino de Siena 167.
 San Bernardo 170 171 172.
 San Buenaventura 169.
 San Cipriano 26.
 San Cirilo de Alejandría 383.
 San Clemente Alejandrino 218 219.
 San Clemente Romano 90.
 San Didimo de Alejandría 383.
 San Efrém 245.
 San Epifanio 66 99 100 115 150 220 317.
 San Euquerio de Lyon 383.
 San Gregorio Magno 207 208.
 San Gregorio Nacianceno 111 114 116.
 San Gregorio Niseno 26.
 San Hilario de Poitiers 57 66 70 150 383.
 San Ignacio de Antioquía 224 225.
 San Ireneo 61 66 71 111 229.
 San Jerónimo 57 65 66 70 94 112 129 166 225 250 283 286 299 310 319 321 322 324 384.
 San Juan Crisóstomo 57 95 112 132 161 169 318 384.
 San Juan Damasceno 66 99 111.
 San Justino 63 66 111 161 197 219 220 224 354.
 San Pedro Crisólogo 133 162.
 San Severo de Antioquía 112 116.
 Sand, A. 390.
 Sanders, J.A. 319 324 326 431.
 Sanders, H.J. 50 56 407 412.
 Santo Tomás de Aquino 65 114 225.
 Santos Otero, A. 111 245.
 Sauneron, S. 176 415.
 Schaberg, J. 420 433.
 Schaefer, H.H. 320 323 324 326 431.
 Schaefer, J. 390.
 Schalit, A. 366.
 Schanz, P. 65 162.
 Schaumberger, J. 230 232 233 240 412 425 426.
 Scheifler, R. 349 396 433.
 Schekle, K.H. 95 397 409.
 Schiwy, G. 390.
 Schlatter, A. 134 390.
 Schleussner, J.F. 89 90.
 Schleyer, P. 66 113 407.
 Schmahl, G. 422.
 Schmauch, W. 128.
 Schmid, J. 5 204 211 296 326 390.
 Schmidt, H. 98.
 Schmiedel, P.W. 55 397 412 426.
 Schnabel, S. 230 426.
 Schnackenburg, R. 390 397.
 Schneedorfer, L.A. 390.
 Schneider, J.M. 229 232 240 426.
 Schnider, F. 409 414.
 Schniewind, J. 95 390.
 Schock, C. 232 233 426.
 Schoffel, J.S. 397.
 Schollig, H. 75 408.
 Schrenk, G. 131 416.
 Schror, L. 397.
 Schubert, K. 397.
 Schulz, A. 418.
 Schweizer, E. 324 390 432.
 Secberg, H. 92 93 99 100.
 Seetahler, P. 62 407.
 Segalla, G. 20 21 22 142 244 338 397 401 433.
 Seitz, O. 4 401.
 Senior, D. 390.
 Seymour, J. 426.
 Sicari, A.A. 133 172 416.
 Sickenberger, J. 65 162.
 Simón-Dorado 65 66 162 167 171 302.
 Skehan, P.W. 77 413.
 Smith, B.T.D. 14 390.
 Smith, F.J. 207 226 232 240 426.
 Smith, H. 280 328 432.
 Smith Lewis, A. 53 208 412 428.
 Soares, G.-J.B. Livio 268 429.
 Soares Prabhu, G.M. 6 14 17 25 280 401 404.
 Solages, B. 397.
 Soltau 223 397.
 Sonitram, J.M. 171 414.
 Sottocornola, F. 414.
 Soubigou, L. 399 422.
 Souter 55.
 Spadafora, F. 397.
 Spanheim, F. 60 407.
 Sparks, H.F.D. 39 126 430.
 Sparks, I.A. 414.
 Sparta, S. 427.
 Spicq, C. 133 162 416.
 Spinetoli, O. da 270 389 397 407.
 Spitta, F. 64 96 113 150 409.
 Squillaci, D. 219 240 424 428.
 Staab, K. 390.
 Stählin, W. 397.
 Stamm, J.J. 418.
 Stanley, D.M. 98.
 Stanton, H.H.W. 390.
 Starbruck, C.C. 410.
 Starcky, J. 223 428.
 Stauffer, E. 85 158 231 232 358 366 397 420 426 430 433.
 Steedmann, C.M. 397.
 Stegmann, H. 93 98 100 256 411.
 Steinmetz, F.X. 227 231 232 397 426 430.

- Steinmüller, J. 397.
 Stendahl, K. 7 25 26 27 127 190 193 300
 320 321 391 399 404.
 Stenger, W. 409 414.
 Stenzel, A. 426.
 Stephenson, F.R. 232 234.
 Stoger, A. 391.
 Strack, H. 77 88 245 258 321 322 324
 390 432.
 Stramare, T. 25 133 172 176 399 404
 408 414.
 Strange, M. 422.
 Strecker, G. 25 26 29 195 254 284 286
 295 298 300 320 323 326 404.
 Strobel, A. 422.
 Studenund, W. 390.
 Suárez, F. 66.
 Suetonio 215 223 229 247 248 292 370.
 Suhl, A. 137.
 Sutcliffe, E.F. 237 419.
 Swaeles, R. 427.
 Sweet, L.M. 397.
 Sylveira 167.
 Symmaco 332.
 Szlaga, J. 422.
- Tácito 248 370.
 Talbert, C.H. 397.
 Tasker, R.V.G. 337 391.
 Tatum, M.B. 94 152 153 398 408 415
 432.
 Tavares, A.A. 397 416 419 420.
 Taylor, D.B. 307 329 432.
 Taylor, R.O.P. 324 325.
 Taylor, V. 65 95.
 Telfer, W. 433.
 Ten Bokum, L. 419.
 Teodoción 284 332.
 Teodoreto 318.
 Teodoro de Heraclea 283 384.
 Teodoro de Mopsuestia 384.
 Teodorowicz, J. 393.
 Teófilo de Alejandría 384.
 Teófilo de Antioquía 384.
 Tertuliano 26 68 111 205 220.
 Testa, E. 221 422.
 Thellier de Poncheville 397.
 Theriault, J.I. 402.
 Thibaut, R. 148 149 420.
 Thompson, P.J. 349 397.
 Thompson, R.C. 233.
 Throckmorton, B.H. 76 407.
 Tindall, E.A. 225 424.
 Tisserant, E. 111.
 Tito Livio 370.
 Tobac, E. 419.
 Tolbert, M. 391.
 Toledo, F. 65.
 Torres, A. 398.
 Torrey, C.C. 404.
 Tosato, A. 152 162 163 416.
 Tournay, R. 419.
 Tresmontant, C. 391.
- Trilling, W. 391.
 Troadec, M. 391.
 Tuñi, J.O. 270 401.
 Turner, C.A. 383.
 Turner, N. 206 283 428.
 Turrado, L. 114 308 315 316 322.
 Tuya, M. del 391.
 Tychon de Brahe 234.
- Ubach, B. 379.
 Ubbink, J. Th. 110 113 409.
 Usener, H. 398.
- Vaccari, A. 419.
 Vacher Burgh 26 404.
 Valenceja, J.J. 398.
 Vallauri, E. 256 428.
 Van Beek, G.W. 429.
 Van Canghai, J.M. 25 26 404.
 Van der Berg van Eysinga, G.A. 391.
 Van der Ploeg, J. 419.
 Van der Vaart Smit, H.W. 393.
 Van der Vorst, J. 432.
 Van Dodewaard, J.A.E. 25 404.
 Van Hoonacker, A. 419.
 Van Jersel, B. 430.
 Van Leeuwen, J.A.C. 391.
 Van Roey, A. 416.
 Van Segbroeck, F. 5 25 26 27 404.
 Vaux, R. de 86 164 182 183.
 Vega 66.
 Velasco, L. 171 414.
 Vella, G. 419.
 Venard, L. 23 337 404.
 Verd, G.M. 110.
 Verhelst, P. 391.
 Vermès, G. 269.
 Vezin, A. 231 426.
 Via, D.O. 400.
 Vicent Cernuda, A. 137 156 157 158 358
 400 414.
 Vidal, J. 87 410.
 Vietor, C. 420.
 Vigouroux, F. 113.
 Vischer, W. 408.
 Vitti, A. 205 207 225 398 427.
 Vogels, H.J. 53.
 Vogt, P. 63 66 407.
 Vögtle, A. 4 10 16 73 103 145 253 270
 271 277 286 302 320 343 398 400 408
 411 420 433.
 Volkoff, V. 391.
 Volter, D. 61 102 224 292 293 321 393
 407.
 Von Oefele, F. 230 425.
 Von Soden, H.E. 53 55 57 98 407 412.
 Voss, G.J. 407.
 Voste, J.M. 65 98 407.
- Waetjen, H.C. 79 408.
 Wagner, W. 188.
 Walker, C.B. 230 233 321 425.

Walker, N. 118 433.
 Walker, T. 421.
 Walker, W.O. 17 401.
 Wallis, G. 398.
 Wansbrough, H. 171 391 400 414.
 Watson, J.K. 426.
 Waugh, B. 393.
 Weiss, B. 66 391.
 Weiss, J. 95 113 391.
 Wellhausen, J. 391.
 Wendland, P. 188.
 Wescott, B.F. 65.
 Weststein, J.J. 95 96.
 Wetzel 398.
 Wickings, H.P. 398.
 Wijnaards, J.N.M. 422.
 Wikgren, A.P. 50.
 William 171.
 Willis, J.T. 419.
 Wilson, R.R. 407.
 Winandy, J. 698.
 Windisch, H. 87 90 94 109 411.
 Winer, G.B. 90.

Winter, P. 141 400 432.
 Wohlenberg 412.
 Worcester, E. 398.
 Wright, A.G. 402.
 Wünsch 258.

Yardley, E. 407.

Zahn, Th. 65 95 96 113 320 335 337
 391.
 Zakowitch, I. 87 411.
 Zani, L. 422.
 Zarantonello, N. 341 433.
 Zehren, F. 398.
 Zeigler, J. 191.
 Zerwick, M. 130 136 210 306.
 Zimmer, H. 314 316 317 318 432.
 Zinniker, F. 224 400.
 Zolli, E. 330 331 333 334 432.
 Zolli, I. 333.
 Zorell, F.X. 142 327.
 Zuckschwerdt, E. 320 324 326 432.
 Zuvic, M. 422.